KRATAK UVOD U FILOZOFIJU

NAPISAO

DR. VILIM KEILBACH
SVEUČILIŠTNI PROFESOR

ZAGREB 1945
IZDALO DRUŽTVO HRVATSKIH SREDNJOŠKOLSKIH PROFESORA

Crkvenu dozvolu za tiskanje podielio je Nadbiskupski duhovni stol u Zagrebu pod br. 8812/44 od 2. prosinca 1944.

Dozvolom Glavnog ravnateljstva za promičbu pod br. 2314/44 od 4. siečnja 1945.



TISAK HRVATSKE DRŽAVNE TISKARE U ZAGREBU

PREDGOVOR

Predajem javnosti svoj kratki uvod u filozofiju, u kojem ne pružam popularno-znanstven pregled o glavnim filozofijskim problemima, nego razpravljam o pojmu filozofije i filozofijske problematike na način, da početnik vidi, u čemu je temeljna razlika između filozofije i pozitivnih (empiričkih) znanosti, između »spekulativnog« i »pozitivnog« mišljenja.

Rado priznajem, da se pod pojmom »uvod u filozofiju« može očekivati i nešto drugo. Međutim, meni se čini, da početnika u prvom redu treba upoznati s mislima, što ih ovdje izlažem.

Pitanja o definiciji filozofije u poviesti filozofije i o pojmu kršćanske filozofije malo su težka za početnika, ali ona se odnose na sam pojam filozofije i utoliko spadaju ovamo.

Dajem samo mali izbor literature, i to izbor, koji je uvjetovan potrebama i željama početnika.

Zagreb, 6. prosinca 1944.

V. KEILBACH

SADRŽAJ

I. DEFINICIJA FILOZOFIJE

1. Što je filozofija?

Nikad filozof-stručnjak ne može biti u većoj neprilici, nego kad s nekoliko rieči mora odgovoriti na ovo najosnovnije pitanje. To je uostalom i razumljivo, jer adekvatan ili podpun odgovor na pitanje o definiciji i zadaći filozofije dobivamo tek na kraju same filozofije. Ovdje, na početku svega filozofiranja, možemo tek obćenito nabaciti pitanje o smislu filozofije te ukazati na pravac, u kojem treba tražiti odgovor i rješenje.

Polazimo od nečeg, što nam se nameće kao činjenica, a to je sviest, da čovjek ne stoji u svietu »izoliran«. Naprotiv, on stoji u mnogostrukom odnosu prema drugim ljudima, a ne odnosi se indiferentno ni prema stvarima, koje ga okružuju. To nije samo zato, što praktične životne potrebe traže takav stav, nego i zato — a valjda čak u prvom redu zato — što se u tom očituje njegova narav. Kako god bilo, svakako je jasno, da se čovjek odnosi prema svietu drugčije nego ostala bića. Njemu je svojstveno, da zauzme neki s t a v prema svemu, što susreće bilo u prirodi bilo u duhovnom životu. Svojstveno mu je, da svaku stvar legitimira pred svojim razumom kao vrhovnom instancijom. Svojim razumom čovjek nekako r a z r a đ u j e činjenice i sve činjenične podatke u svrhu jedinstvenog razumievanja i tumačenja stvarnosti. Tko to čini, taj »filozofira«. U tom se svi slažu.

Iz toga već sliedi, da filozofiranje ili umovanje nije obično sabiranje i registriranje činjenica. Naprotiv, ono tek polazi od činjeničnih konstatacija te nastoji pronaći i utvrditi njihovu međusobnu povezanost, njihovu zadnju uvjetovanost i zadnju fundiranost. Zato nije dosta znati duhovito razgovarati o stvarima ili znati stvarati bilo kakve zanimljive sisteme, nego treba poštivati objektivni red stvarnosti te pomoću svih izkustvenih podataka dosljednim mišljenjem ući u trag onoj osnovi, po kojoj je sviet nastao i po kojoj sviet postoji. Za takvom cjelovitom i skladnom spoznajom svemira teži svaka filozofija. Ali se može dogoditi, da je cjelovitost i skladnost u ovom ili onom određenom sistemu samo prividna.

Danas, kad je filozofija već mnogovrstno izgrađena, početnik bi morao dobiti neki obći pregled o glavnim područjima filozofijske problematike. Ne bi daleko vodilo, kad bi svaki pojedini mislilac naprosto na svoju ruku počeo umovati, ne

vodeći nikakva računa o dosadašnjem filozofskom radu. Ljudski je život vrlo kratak. Zato samostalno kritičko ocjenjivanje filozofske prošlosti zajedno s izvornim radom, koji se nadovezuje na to ocjenjivanje, vodi mnogo dalje, nego »izolirano«, izključivo »osobno« izgrađivanje bilo kojeg sistema.

Kad se početniku prikazuju glavna područja filozofijske problematike, ne radi se o tom, da se on izravno i do u tančine upozna sa samim kritičkim prosuđivanjem pojedinih problema; to mora ostati pridržano metodici pojedinih filozofijskih disciplina. Što je početniku prije svega i nadasve potrebno, to je s p o z n a j a, da se filozofijsko mišljenje razlikuje od načina mišljenja onih, koji iztražuju pitanja pozitivnih nauka. No do te se spoznaje može voditi i drugim putem, koji je mnogo kraći, a koji uz to sili odmah i samog početnika na filozofiranje. Taj se put sastoji u tom, da se početniku pokaže načelna problematika oko samog pojma filozofije. Već smo naglasili, da do konačnog i svestrano opravdanog rješenja dolazimo u tom pitanju zapravo tek na kraju svega filozofiranja. Ali ovdje ni ne tražimo takvo rješenje. Što dakle želimo? Samo to, da »filozofirajući« uvedemo početnika u filozofiranje. Nama se čini, da je spomenuti put za to vrlo prikladan. Rado priznajemo, da su i drugi putevi mogući.

Prema tome ne ćemo u sliedećem dati pregled o glavnim filozofijskim pitanjima, kako se ona obrađuju u pojedinim filozofijskim disciplinama, nego želimo jednostavno uvesti početnika u shvaćanje filozofije uobće. Ako on bude shvatio, što znači »filozofirati« u opreci prema iztraživanju pozitivnih nauka kao i u opreci prema teologijskom mišljenju, postigli smo ono, što smo htjeli.

2. *Što je uvod u filozofiju?*

»Uvod u filozofiju«, razumije se, ne predpostavlja nikakvog stručnog znanja, već samo izvjestnu duhovnu zrelost i određenu spekulativnu nadarenost. Na pragu filozofije treba u principu metodički abstrahirati od svakog konkretnog misaonog posjeda, jer se radi o revidiranju svega, što smo dosad priznavali ili odklanjali. »Ulazeći« u filozofiju treba odmah filozofirati, a ne jednostavno referirati. Ipak se tu još ne postizavaju zadnja rješenja, nego se tako reći samo odkrivaju problemi. Uslied toga »uvod u filozofiju« kao naročita disciplina zauzima sredinu između poviesti filozofije, koja referira o dosadašnjim filozofskim sistemima, i sistematske filozofije, koja sustavno obrađuje pojedine probleme.

Pojam »uvod u filozofiju« nije jednoznačno određen. Mogao bi tko »uvod« tako zamisliti, da bi očekivao neku vrstu izvještaja o glavnim granama filozofije, eventualno i o glavnim pitanjima pojedinih grana, i to ne toliko sa stanovišta poviesti, koliko sa stanovišta sistematskog mišljenja. A dao bi se »uvod u filozofiju« i tako zamisliti, da filozof izabere i prikaže nekoliko važnijih problema, da bi na njima pokazao m e t o d u r a d a u duhu njegovog naročitog načina filozofiranja. U literaturi poznat je i jedan i drugi tip.

Navodim nekoliko djela, koja se mogu preporučiti osobito početnicima. Godine 1892. izdao je F. P a u l s e n knjigu pod naslovom »Einleitung in die Philosophie«, koja je do 1929. izašla u 42 izdanja (Stuttgart-Berlin). Prikazuju se prvenstveno metafizička i spoznajnoteoretska pitanja. Ne daje se pregled o stanju filozofije uobće, nego se zagovara neka vrsta monizma. Godine 1914. izdao je W. W i n d e l b a n d u Tübingenu knjigu pod istim naslovom »Einleitung in die Philosophie« (3. izdanje: 1923.), u kojoj je zapravo razvio svoj vlastiti sistem, a to je neka »kritična filozofija vrjednota« (aksiologija), koja se temelji na Kantovoj filozofiji. Godine 1921. počelo je u Leipzigu izlaziti po izdavaču Raymundu S c h m i d t u djelo u sedam svezaka (do 1930.) pod naslovom »Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen«, u kojem najiztaknutiji suvremeni njemački filozofi prikazuju svoju metodu kao i rezultat svog filozofiranja. Svaki takav prikaz može se smatrati »uvodom« u njihov sistem odnosno u njihov način filozofiranja. Slično vriedi i o djelu: Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern. Herausgegeben von H. S c h w a r z. 2 svezka. Berlin 1931 i 1933.

Valjda se još i danas najviše može preporučiti uvod, što ga je 1895. prvi put objelodanio Wundtov učenik O. K ü l p e pod naslovom »Einleitung in die Philosophie« (12. izpravljeno izdanje priredio je A. M e s s e r, Leipzig 1928). Knjiga je prevedena na englezki, poljski, češki i ruski jezik. Külpeu je u prvom redu stalo do toga, da izviesti o stanju filozofije kao znanosti. Ujedno pokazuje, kako je do tog stanja došlo. Vidi se dakle, da vodi računa i o pitanju metode i o pitanju problematike, i to tako, da svojim stavom i svojim uvjerenjem daje čitavom prikazu naročito osobno obilježje. Za njim se metodički poveo S. Z i m m e r m a n n u svojoj knjizi pod naslovom »Uvod u filozofiju« (u Zagrebu 1922.), u kojoj kod prikazivanja problema najviše uzima u obzir skolastičku filozofiju. Na hrvatskom jeziku poznat je i prievod knjige: W. J e r u s a l e m, »Einleitung in die Philosophie« (prvo izdanje u Beču 1899., do 1923. u deset izdanja; knjiga je prevedena na sedam jezika; hrvatski prievod od F. Jelašića, u Zagrebu 1915.). Po razporedu odnosno sadržaju knjiga je slična Külpeovom uvodu.

Još je spomena vriedan prikaz katoličkog pisca J. A. E n d r e s a pod naslovom »Einleitung in die Philosophie« (München 1920, 3. izd.: 1923.), jer se u njemu u odgovarajućoj mjeri uzima u obzir i srednjovjekovna (skolastička) filozofija, i jer se uočuje i odnos filozofije prema religiji — dvie stvari, o kojima mnogi pisci »uvoda u filozofiju« ne vode računa. Kao uvod u s u v r e m e n u filozofiju preporuča se: H. M e y e r,

Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme. Zugleich eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Bonn 1936.

Daljnju stariju literaturu vidi u navedenim djelima, naročito kod Külpea.

3. *Različne vrste mišljenja*

Ne će biti na odmet, da već ovdje upozorimo na razliku između praktičnog, znanstvenog i filozofskog mišljenja. Praktično misli čovjek u svakodnevnom životu (primjeri: trgovac, domaćica). Stvari ga zanimaju samo toliko, koliko su mu potrebne u životu i za život. Znanstveno misli učenjak, ukoliko bez predrazsuda metodički izpituje određeni kompleks pitanja odnosno predmeta, i to tako, da teži za što egzaktnijim pojmovima i sudovima. Filozofski misli onaj, koji u stvarima nastoji odkriti ono, što je bitno, i to opet tako, da teži za što jasnijim pojmovima i sudovima kao i za najvišom mogućom jedinstvenom odnosno sintetičkom spoznajom. Filozofsko je mišljenje uviek upravljeno na ono, što vriedi občenito. Filozof hoće da zahvati u najdublji korien stvarnosti. On ide za tim, da sve svoje djelomične i pojedinačne spoznaje poveže u sistematsku cjelinu.

Strogo uzevši je svaka prava spoznaja stvarnosti u nekom pogledu »koristna«, barem u tom smislu, što je ona potrebna u svrhu izgrađivanja izpravnog naziranja na sviet i na čovjeka, odnosno u svrhu savršenog upoznavanja sveukupne stvarnosti. Nije potrebno, da se kod svakog spoznanja vidi neki probitak, a još manje se traži, da se izravno teži za probitkom. Baš naprotiv, filozof kao takav uobće ne traži drugo, nego samo izpravno odnosno savršeno poznavanje stvarnosti. Pitanje o praktičnim probitcima za život kod njega igra tek sporednu ulogu. On ne prezire probitke, do kojih vode ili do kojih mogu voditi njegove spoznaje, ali on u svom filozofiranju ne ide za probitcima, već samo za spoznajom istine.

U pozitivnim znanostima je već malo drugčije. Iako je na pr. i kemičaru i fizičaru konačno stalo do toga, da upoznaju pravu bit svieta, u kojem stojimo i živimo, njihovo je iztraživanje ipak u mnogom pogledu uvjetovano tako zvanim praktičnim momentima. Njihovo upoznavanje stvarnosti kao da ovisi o tom, što koriste njihova odkrića i njihovi pronalazci. Sve ono, što se gospodarski i trgovački ne »izplati«, ostaje u pozadini — možda kao vječna zagonetka.

Nije bez daljnjeg jasno, da li je filozofsko mišljenje uobće moguće. Ako ne može biti pravog filozofskog mišljenja, onda je filozofiranje promašen podhvat. Zato je sama filozofija prvi filozofski problem.

Duhovito primjećuje španjolski mislilac José **Ortega y Gasset**: »Filozofija... nastoji da sačuva svoj izgled podpune bezkoristnosti... Ona zna, da je po svojoj biti problematična i voljko prihvaća svoju slobodnu sudbinu kao božja ptičica, i ne traži od nikoga, da s njome računa, nikome se ne preporuča, od nikoga se ne brani. Ako donosi koristi nekima, ona se tome raduje iz jednostavne ljudske simpatije, ali ona ne živi od toga, da koristi drugima, niti to ne namjerava, niti očekuje. Kako može zahtievati, da ju se uzme ozbiljno, ako ona sama počinje sa sumnjom o svojoj vlastitoj obstojnosti, ako ona stvarno živi samo utoliko, ukoliko se bori sama protiv sebe, ukoliko uništava samu sebe?«[1]

LITERATURA

Mali izbor iz novije literature (osim već navedenih djela): J. Maritain, Éléments de Philosophie. I: Introduction générale à la Philosophie. Paris 1920. — A. Müller, Einleitung in die Philosophie. Berlin und Bonn 1925. — A. von Pauler, Grundlagen der Philosophie. Berlin und Leipzig 1925. — E. Becher, Einführung in die Philosophie. München und Leipzig 1926. A. Schneider, Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Pädagogik. 2 Bände. Paderborn 1927 (2. izd.: 1934.) und 1931. — A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. Freiburg i. Br. 1933. — O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung³. München 1933. — J. Hessen, Die Geistesströmungen der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1937. — H. Pfeil, Der Mensch im Denken der Zeit. Paderborn 1938. — J. Lotz und J. de Vries, Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. Regensburg 1940. — J. Lenz, Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. Würzburg 1941.

Na hrvatskom postoji brošurica (svega 21 strana!) od S. Matičevića: Počeci filozofije. Zagreb 1919.

[1] J. Ortega y Gasset, Pobuna masa. Preveo Z. Gašparović. Zagreb 1941, str. 108. Mienjao sam tekst prema novom pravopisu.

II. O POJMU FILOZOFIJE UOBĆE

1. Načelna potežkoća oko filozofije kao znanosti

Sve iznova čuju se tužbe, da dosadašnja filozofija nema prave znanstvene podloge ili da barem još nema dovoljno jasnoće o njenom predmetu i o njenoj metodi. Već je Kant rekao: Dok svaka druga znanost neprestano napreduje, čini se, da filozofija ostaje na istoj točki; stoga treba prije svega pitati, da li je filozofija (metafizika) uobće moguća. A tek početkom ovog stoljeća usudio se Husserl tvrditi: Ne kažem, da je filozofija nesavršena znanost, već jednostavno kažem, da ona još nije znanost; sve je u njoj prieporno i neodređeno. Na zadnjem međunarodnom filozofskom kongresu u Parizu (1937.) tvrdio je jedan od poznatijih predstavnika današnjeg idealizma (A. Liebert), da je neodređenost u pogledu predmeta filozofije zapravo prednost filozofije.

Svakako nam ciela poviest ljudskog mišljenja svjedoči o neumornom nastojanju mislilaca najrazličitijih smjerova oko definiranja i znanstvenog opravdavanja filozofije kao naročite znanosti, to jest kao znanosti s naročitim predmetom i s naročitom metodom. Istina, Kant je svojim novim nazorima izazvao mnoga razilaženja u pogledu predmeta i metode filozofije. Ali uzprkos tome postoji čitav niz pitanja, za koja i danas svi kažu, da su »filozofski« problemi.

Zašto se mislioci toliko razilaze u pitanju o pojmu filozofije? Glavni je razlog taj, što filozofija ne predpostavlja svoj predmet u sasvim određenom smislu kao opravdan, kako to na pr. čine pozitivne nauke, već se sama trudi oko njegovog prvog opravdavanja, tako da je i on ovisan o načinu, na koji se obćenito postavlja i rješava pitanje filozofijske problematike. No krivo bi bilo reći, da je filozofija zato izložena samovolji pojedinog mislioca. Sama narav stvari traži tu slobodu mišljenja, a do filozofa je, da ne zlorabi svoju slobodu.

2. Kako ćemo odrediti pojam filozofije?

a) Etimoložko tumačenje »filozofije« φιλοσοφία φιλία τῆς σοφίας ne koristi puno, jer ljubav prema znanju ili težnja za znanjem nije izključiva značajna crta filozofiranja. Ona je u stanovitoj mjeri potrebna kod svakog ozbiljnog mišljenja na području bilo koje nauke. Neke kratke bilježke ipak ne će

biti na odmet. Koliko se danas može ustanoviti, φιλοσοφεῖν se kao sastavljena rieč odnosno kao glagol prvo nalazi kod Heraklita i kod Herodota, i to još u neodređenom značenju težnje za duševnom kulturom uobće. Prema podatcima u spisima Cicerona i Diogena Laercija prvi je Pitagora upotrebio rieč φιλοσοφία u smislu filozofije kao znanosti. On se navodno nije htio zvati σοφός, nego samo φιλόσοφος, i to iz razloga, što je mudrost pridržana samome Bogu, dok se čovjek mora zadovoljiti težnjom odnosno čeznućem za njom. Pojmovi »filozofija« i »znanost« smatraju se još dugo istovjetnima, jer znanje po grčkom shvaćanju nije samo izkustveno konstatiranje činjenica, nego i tumačenje izkustveno utvrdenih činjenica iz obćih principa. Ipak već i Aristotel spominje izraz πρώτη φιλοσοφία i to u smislu današnje metafizike, to jest kao nauku o bitku kao takvom odnosno kao nauku o prvim principima ili uzrocima svega što bilo kako postoji. Po Aristotelu »prva filozofija« (ili teologija) znači nauku o prvim razlozima i uzrocima, dok se na pr. fizika i matematika nazivaju »drugom filozofijom«. Kod Platona se predmet »prve filozofije« pripisuje dialektici, koja ipak ne obuhvaća svu problematiku današnje metafizike, nego više odgovara onome, što obrađujemo u logici i noetici. Zanimljivo je, da se nazivi »prva filozofija« i »dialektika« češće vraćaju u poviesti filozofije. Tako je na pr. još Descartes napisao djelo pod naslovom »Meditationes de prima philosophia«, dok se izraz »dialektika« proslavio naročito po tako zvanoj »dialektičkoj metodi« Hegelove filozofije.

b) Mogli bismo pitati, što su veliki mislioci kao Platon, Aristotel, sv. Toma, Kant i drugi smatrali predmetom filozofije, te nastojati, da ovim »autoritativnim« putem odredimo pojam filozofije. Međutim, ma koliko ovakav postupak bio koristan, on ipak nije bez prigovora. Da znamo, da su navedeni mislioci uistinu bili pravi filozofi, već nam je predhodno potreban jedan kriterij, tako da bismo se pri određivanju pojma filozofije konačno morali ravnati upravo po tom kriteriju.

c) preostaje nam još jedan treći put, koji ne izključuje dva prva puta, već ih donekle uključuje. To je jedna vrsta fenomenoložkog promatranja filozofskih sistema tiekom poviestnog razvitka. Bili oni pozitivni ili negativni, u njima se ipak očituje smisao i sadržaj cjelokupne filozofijske problematike, i to kao izraz neodoljivog nagona ljudskog razuma za spoznavanjem onoga, što je »bitno« i što ima neki »smisao«.

Ne ulazeći ovdje u prikazivanje pojedinih filozofskih sistema, nego služeći se naprosto utvrđenim rezultatima poviesti filozofije, smijemo reći, da se sve filozofiranje može svesti na ovaj dvostruki kompleks pitanja: Kako shvaćamo i procjenjujemo sviet? Kako tumačimo i uređujemo život? Najkraćom

formulom značila bi filozofija prema tomu nauku o naziranju na sviet i život (Weltanschauungslehre). I valja napomenuti, da se ovdje rieč »nauka« uzima u najstrožem smislu, to će reći kao skup istina opravdanih izključivo pomoću naravnih spoznajnih sredstava razuma. Filozof dolazi, naime, znanstvenim putem do određenog načina naziranja na sviet i na život. Drugčije ostali ljudi. Njihov nazor o svietu i čovjeku ima samo pred-znanstvenu ili izvan-znanstvenu vriednost.

Značajno je, da filozof u tim pitanjima traži uviek zadnji odgovor. On ide uviek za tim, da ustanovi prva počela stvari odnosno da ih tumači po obćim principima. On ne će samo konstatirati, da je nešto tako, kako jest, već pita dalje, zašto je ono tako. Njegov posao počinje zapravo tek tamo, gdje su činjenice već utvrđene. A ovo filozofsko »zašto« ima u prvom redu značenje misaonog razčlanjivanja samog spoznatog predmeta u sebi. Pitajući zašto je nešto tako, kako jest, filozof hoće upoznati samu unutarnju bit toga predmeta. Drugim riečima, njegovo se pitanje odnosi direktno na tako zvane nutarnje uzroke ili na zadnje unutarnje sastavine stvari. U tom smislu filozofija je nauka o bitima, i to ne kao da ih aprioristički i po volji konstruira, nego ukoliko pojmovno izražava i izriče zadnji smisao pojedinih spoznatih stvari, kakve jesu u sebi. Ali se filozofija istim pravom može nazvati i naukom o principima, jer »principium« je ono, o čemu nešto u određenom redu konačno ovisi, to jest ono, što je u određenom redu — s obzirom na našu spoznaju — zadnje.

Sasvim u duhu ovog shvaćanja definira se filozofija u skolastici kao nauka, koja iztražuje sve stvari (obiectum materiale) s obzirom na njihove zadnje uzroke (obiectum formale primarium), i to izključivo na temelju naše razumske spoznaje (obiectum formale secundarium). Nauka: organski povezane sigurne spoznaje, ili pojedinačne sigurne spoznaje povezane u jedinstven sistem. Sve stvari: sve, što je bilo u kojem smislu bitak, predmet je filozofije, i to barem pod vidom bitka (metafizika), čime već ukazujemo na formalno gledište, s kojeg se promatraju filozofijski problemi. S obzirom na njihove zadnje uzroke: filozofija iztražuje ona pitanja, kod kojih prestaju specialne nauke. Tako zvane specialne nauke izpituju svoj predmet po bližim, ne po zadnjim uzrocima. Kad na pr. kemičar tumači, što je krom, onda prvenstveno pita za spojeve, iz kojih se dobiva krom, ali kemičar kao kemičar nikako ne pita za ono, što se odnosi na krom, ukoliko je krom »nešto«, to jest ukoliko je krom uobće neki bitak. Izključivo na temelju naše razumske spoznaje: izključujemo znanje, što ga eventualno imamo iz objave (iz bogoslovlja).

3. Nekoliko osnovnih pojmova

Neka se već ovdje zapamti terminologija, prema kojoj razlikujemo ono, o čemu razpravljamo, odnosno »materiju« ili građu, o kojoj je govor (obiectum materiale), od gledišta, s kojeg promatramo predmet našeg razpravljanja (obiectum formale). U navedenoj definiciji filozofije spominje se dvostruki vid, pod kojim se promatra ono, čime se bavi filozofija: »zadnji uzroci« i »razumska spoznaja«. Strogo uzevši ne bi ni bilo potrebno naglasiti, da se radi o razumskoj spoznaji. Jedino iz razloga, što želimo upozoriti na razliku između filozofije i teologije, moramo posebno iztaknuti, da se filozofija poziva izključivo na ono, do čega vodi čisto razumska spoznaja. Teologija naprotiv promatra svoj predmet uviek samo s gledišta objave. Može biti, da se nešto može sigurno spoznati razumom, ali da o toj istoj istini govori i objava. Tako na pr. čistim mišljenjem dokazujemo, da je razum sposoban spoznati obstojnost osobnog Boga, dok bogoslovlje sa svoje strane naučava, da je ta istina također objavljena. Prema tome je istina o sposobnosti razuma, da spozna obstojnost osobnog Boga, ujedno predmet i filozofije i teologije: predmet filozofije, ukoliko sam razum može spoznati tu svoju sposobnost, a predmet teologije, ukoliko je od Boga objavljeno, da razum ima tu sposobnost.

To nije tek uzput spomenuto. Odnos razuma prema objavi je odnos filozofije prema teologiji. Pošto još nismo dokazali obstojnost osobnog Boga i njegove objave, to naše razmišljanje ovdje može imati samo hipotetički ili uvjetni značaj. U predpostavci, da postoji osobni Bog, i u predpostavci, da se Bog objavio, ne može biti, da je u objavi sadržana neistina. Može biti, da u nekim slučajevima nije lako dokazati činjenicu, da je stanoviti sud stvarno sadržan u objavi. Ali u predpostavci, da je to dokazano, ne može biti, da taj sud nije istinit. — Istina je samo jedna. Zato u načelu ne može biti, da nas razum kao »instrument istine« vodi do protivnog suda, to jest do suda, koji se protivi onom sudu, koji je kao istina sadržan u objavi. Ipak može biti, da filozof u konkretnom slučaju misli, da ga razum vodi do »istine«, koja se protivi »istini« objave. Tako se običavalo govoriti o »dvostrukoj« istini, kao da između razuma i objave može biti proturječja. Načelno je opravdano samo ono stanovište, koje tvrdi sliedeće: ako razum dolazi u sukob s objavom, onda je to znak, da je zabludio te da mora iznova izpitati svoj postupak i razloge, na koje se poziva. U tom smislu dalo bi se reći, da objava ili teologija kao nauka o objavi brani filozofiju od mogućnosti, da zabludi; to se dakako odnosi samo na ona pitanja, koja su objavljena ili koja su uzko spojena s objavljenim istinama. To ne znači, da teologija nameće filozofiji stanovita rješenja. Ne radi se o pozitivnom utjecanju na samo filozofsko mišljenje, kao da se filozofska pitanja rješavaju principima teologije. Tvrdi se samo,

da su objavljene istine kao znak, po kojem filozof može ustanoviti, da li je još na pravom putu. U tom smislu tvrdimo, da je teologija n e g a t i v n a n o r m a filozofije.

U poviesti filozofije poznata je također izreka, po kojoj je filozofija službenica teologije (»philosophia ancilla theologiae«). Što to znači? Misli se na činjenicu, da je filozofija pozvana opravdati vjeru. Bez tog opravdanja bila bi vjera »sliepa«. U tom uzvišenom smislu filozofija uistinu stoji u službi vjere ili objave. — Krivo bi bilo, kad bi tko shvatio spomenutu izreku u smislu omalovažavanja odnosno obezcjenjivanja filozofije, kao da filozofija nije s a m o s t a l n a z n a n o s t.

Kod tumačenja ove izreke ne smije se jednostavno polaziti od etimologije rieči. To je kratka formula, kojom su neki mislioci davno karakterizirali stanovitu problematiku zajedno s njenim rješenjem. Tko tu formulu shvaća onako, kako je ona u poviesti dobila svoj klasični oblik i svoje tradicionalno značenje, taj ne smije pitati, kako se ona eventualno m o ž e tumačiti po samom značenju rieči, već naprotiv mora pitati, kako je t r e b a tumačiti, ako se pazi na samu problematiku. Izreka »filozofija je službenica teologije« za filozofiju nikad nije imala da znači gubitak samostalnosti, nego je naprosto trebala izraziti činjenicu, da se u filozofiji opravdavaju temelji bogoslovlja.

III. FILOZOFIJSKE DISCIPLINE

1. Podjela filozofije na naročite discipline

Prikazat ćemo podjelu filozofije na više disciplina, a držat ćemo se one diobe, koja se u duhu tradicionalne odnosno aristotelsko-tomističke filozofije može nazvati klasičnom. Ne ćemo toliko gledati na poviestni aspekt tog pitanja, nego ćemo u prvom redu voditi računa o razlozima, koji su mogli biti mjerodavni kod uvođenja imena za pojedine discipline — ili koji mogu barem naknadno pokazati opravdanost tih imena.

Filozofija se dieli na t e o r e t s k u ili spekulativnu i na p r a k t i č n u filozofiju. Dok prva promatra svoje probleme čisto teoretski, to jest kakvi jesu u sebi, dotle druga dovodi pitanja, kojima se bavi, u neki odnos prema samom spoznajnom subjektu. Taj odnos može se ticati razuma ili volje. Filozofijska pitanja, ukoliko se izričito nameću kao pitanja razuma, to jest ukoliko ne samo da su stavljeni od razuma, nego ukoliko se tiču razuma kao takvog, ili ukoliko su i pitanja o razumu, tvore područje l o g i k e[1]. Tu spoznaja radi o spoznaji. Pazimo li samo na uvjete i pravila i z p r a v n o g mišljenja, onda imamo č i s t u ili f o r m a l n u logiku. Pitamo li za v r i e d n o s t spoznaje, onda imamo ono naročito područje logičkih ili spoznajnih problema, koje je dobilo ime k r i t i k a[2], n o e t i k a[3], g n o s e o l o g i j a[4] ili e p i s t e m o l o g i j a[5]. Skolastička filozofija naziva formalnu logiku i imenom »logica minor«, a kritiku imenom »logica maior«. Dovodimo li neke probleme u vezu s voljom, tako da oni zapravo i postaju problemima volje, onda imamo drugo veliko područje filozofije, koje se zove e t i k a[6] ili m o r a l n a f i l o z o f i j a. Kod ove je diobe, kao da smo predmet filozofije dielili na dva velika područja: na područje onih pitanja, koja kao da imaju svoj podpuni smisao u sebi, neovisno o čovjeku (na pr. o prostoru

[1] λόγος — govor, koji kao izričaj misli pripada samo čovjeku; λογικός — koji se tiče govora; λογική τέχνη — vještina, koja se tiče pravog ili razboritog govora.

[2] κρίνειν — lučiti, birati, na sud zvati, i z p i t i v a t i: izpitivanje spoznanja.

[3] νόημα — misao, mišljenje, razumievanje, shvaćanje.

[4] γνῶσις — spoznanje, mišljenje; λογία od λέγειν — tumačiti, razlagati, prikazati.

[5] ἐπιστήμη — znanje, spoznanje, razumievanje.

[6] ἔθος — običaj.

i vremenu, o uzročnosti, o tvari, i t. d.), i na područje onih pitanja, koja u naročitom smislu postaju problemima tek po svojoj upravljenosti na čovjeka, na njegov razum ili na njegovu volju (na pr. ima li spoznaja objektivnu ili samo subjektivnu vriednost, je li volja slobodna u tom smislu, da je svejedno, da li ona čini jedno ili drugo, i t. d.).

Uočujemo li ona pitanja, koja sačinjavaju područje t e o r e t s k e ili spekulativne filozofije, onda nam se odmah nameće potreba razlikovanja između onog, što je izkustveno spoznatljivo, i onog, što doduše nije pristupačno osjetilima, ali što je zato ipak »nešto«. U prvom slučaju imamo kao predmet cieli ovaj vidljivi sviet, prirodu, fizičke stvari (κόσμος, res physicae; φυσικός — što pripada prirodi), pa bi se tu sasvim obćenito moglo govoriti o nekoj »kozmologiji« ili »filozofiji prirode«. U opreci prema ovim fizičkim, osjetilno spoznatljivim predmetima mogli bismo one ostale predmete nazvati nadfizičkim (metafizičkim) ili nadizkustvenim (nadempiričkim) stvarnostima. Njima bi se bavila »m e t a f i z i k a«. Tu bi »metafizika« dobila svoje ime po svom sadržaju, dok je poviestno tako, da je metafizika izprva značila one Aristotelove spise, koji su po nekom izdavaču bili proglašeni onima, što sliede i z a (μετά) spisa o fizici, a kojima je to mjesto bilo doznačeno zato, jer se bave najobćenitijim razpravljanjem o bitku.

No prije nego što ćemo napried spomenutim pitanjima o prirodi dati ime »kozmologija«, nalazimo, da u prirodi posebno mjesto zauzimaju tako zvana živa bića, a da se medu ovima naročito iztiče čovjek. Ono, po čemu tim bićima pripisujemo život, zovemo dušom ili psihom (ψυχή — životna snaga, život, duša). — Izključimo li dakle iz prirode ili iz ovog vidljivog svieta sva ona pitanja, koja se odnose na život kao takav odnosno na dušu ili psihu kao princip života, onda imamo posebnu granu, kojoj možemo dati ime p s i h o l o g i j a. Ostala pitanja tvore predmet k o z m o l o g i j e[7] ili f i l o z o f i j e p r i r o d e. — Što se tiče psihologije, to promatranje može biti dvostruko: ili strogo filozofijsko, to jest po zadnjim uzrocima (filozofijska, »metafizička« ili »racionalna« psihologija), ili izkustveno, to jest po metodama pozitivnih nauka (empirička psihologija). Neki u psihologiji izpituju samo ono, što je u naročitom smislu »psihički« život, to jest tako zvani viši duševni život, dok o senzitivnom životu govore tek u brzini i uzput. Tako može biti, da se mjesto u psihologiji u kozmologiji razpravlja o pitanjima vegetativnog života (na pr. obćenito o transformizmu) ili da se u psihologiji ni ne spominje teorija descendencije.

Što se tiče onoga, što nije dio vidljive prirode, ali ipak djeluje u njoj, tako da bilo u kom pogledu zaslužuje ime »nešto« ili »bitak«, to moramo voditi računa o sliedećoj situaciji: može biti, da je taj bitak kao takav doduše nadizkustvene

[7] κόσμος — razpored, ovdje: sviet, svemir, stvari vidljivog svieta.

ili metafizičke naravi, ali da se on indiferentno odnosi prema fizičkim i metafizičkim područjima bitka. Tako na pr. substancija kao takva nije izkustveno spoznatljiva, ali ona je ipak ostvarena u izkustveno spoznatljivom svietu (substancija može biti materialna i duhovna, a duhovna može biti stvorena i nestvorena). Disciplina, koja se bavi bitkom u tom najobćenitijem smislu, dobila je naziv o n t o l o g i j e (ὄν, ὄντος od glagola εἶναι — biti) ili o b ć e m e t a f i z i k e. Ako postoji bitak, koji je i z k l j u č i v o metafizičke naravi, onda se nauka o njemu može zvati s p e c i a l n a m e t a f i z i k a. Takav bitak postoji, kako se mora posebno dokazati, a zovemo ga Bogom. Nauka, koja se njime bavi, zove se n a r a v n o b o g o s l o v l j e ili t e o d i c e j a (θεός — Bog, δίκη — pravo, pravna razprava, presuda, ovdje: opravdanje).

Ipak je način govora u filozofiji često takav, da se specialnom metafizikom ne naziva samo teodiceja, nego i kozmologija i psihologija. To je također opravdano, ali treba znati, da je tu mjerodavan drugi razlog: ne daje se ime »specialna metafizika« po dieljenju materialnog predmeta, nego po činjenici, što se pri razpravljanju primjenjuju obći metafizički principi, dakle zbog formalnog predmeta. Ali ako se sjetimo, da se obća metafizička načela primjenjuju i u logici, kritici i etici, onda bi osim ontologije sve druge filozofijske discipline trebalo nazvati »specialnim metafizikama«. Kako se vidi, nazivi su prilično relativna stvar.

Prema potrebi mogla bi se filozofija još i dalje dieliti. Ne vidimo, zašto bi se tome trebalo protiviti. Tako je na pr. običaj, da govorimo o f i l o z o f i j i r e l i g i j e. Gdje ima ona svoje mjesto u sustavu tradicionalne razdiobe? Sjetimo se naravi predmeta, kojim se ona bavi. Religija je uzajamni osobni odnos između Boga i čovjeka. Zato ona radi i o Bogu i o čovjeku, dakle o problemima, koji su inače sadržani u teodiceji i u psihologiji. Ukoliko je tu tangirano i voljno djelovanje čovjekovo, jasno je, da je i tradicionalna etika tangirala pitanja filozofije religije. Kao nova disciplina opravdana je filozofija religije zato, što obilje problema traži i opravdava njihovo obrađivanje u sustavnijem i jedinstvenijem obliku, nego što je to prije bio slučaj. Radi se samo o metodičkoj potrebi, a ne o tvrdnji, da se u okviru tradicionalne filozofije s njenim glavnim disciplinama ne bi mogao naći odgovor na pitanja filozofije religije.

Slično vriedi o filozofiji poviesti, o filozofiji kulture, o filozofiji prava i o drugim sličnim granama filozofije.

2. Od koga potječe »klasična« podjela filozofije na discipline?

Nazivlje, koje se odnosi na imena pojedinih filozofijskih disciplina, ni danas nije sasvim određeno. Ipak se može reći, da se o b ć e n i t o upotrebljavaju nazivi, što smo ih spomenuli. Ta imena u smislu izložene diobe manje-više potječu od Chri-

stiana W o l f f a (1679.—1754.), dakle iz prve polovice osamnaestog stoljeća. Kod njega dioba polazi od duše, u kojoj ima spoznanja i htienja. Što se odnosi na spoznanje, to tvori predmet t e o r e t s k e filozofije ili m e t a f i z i k e, a što se odnosi na htienje, to je predmet p r a k t i č n e filozofije. Po Wolffovoj diobi logika znači neku vrstu propedeutike ili uvoda u jednu i u drugu filozofiju. Kao dielovi t e o r e t s k e filozofije ili metafizike spominju se i obrađuju: o n t o l o g i j a kao nauka o bitku, p s i h o l o g i j a, koja radi o duši (psihologija po Wolffu može biti racionalna i empirička), k o z m o l o g i j a, koja se bavi svemirom kao takvim, n a r a v n o b o g o s l o v l j e, koje prikazuje čisto razumnu spoznaju o Bogu. P r a k t i č n a se filozofija dieli na e t i k u (moralnu filozofiju), e k o n o m i k u (družtvovna pitanja) i p o l i t i k u.

Iako je istina, da su se već i prije upotrebljavala različna spomenuta imena, ipak je istina i to, da se poslije Wolffa uvriežio o b i č a j dieliti filozofiju na posebne discipline u d u h u njegove diobe.

3. »Logistika« i »metafizika«

Pod imenom »l o g i s t i k a« (λογιστική — računarska vještina) poznata je logika, obrađena prema matematičko-prirodoznanstvenim metodama, tako da imamo neku vrstu simboličke ili algebarske logike. Za pojmove se uzimaju slova kao jednoznačno određene jedinice, a sudovi se prikazuju kao jednačbe. To vodi često do vrlo kompliciranih formula, u kojima se snalazi samo onaj, koji je ujedno dobar matematičar. Klasična se logika na pr. također služi krugovima kao geometrijskim sredstvom, da zorno prikaže ustrojstvo suda i silogizma, a upotrebljava i naročite kratice (slova) za prikazivanje različitih načina zaključivanja. No sve je to samo kao neko sporedno pomagalo, koje se tu i tamo primjenjuje, da bi se ilustriralo ono, što je inače čisto misaono-pojmovno izvedeno. U logistici to nije više sporedno pomagalo, već temeljno načelo: neprestano i tako reći izključivo substituiraju se slova i jednačbe, da bi se na taj način izpitala i pokazala »logičnost« sudova i zaključaka.

Kod modernih filozofa uzima se izraz »m e t a f i z i k a« često u značenju onog znanja, koje nije sigurno, nego samo vjerojatno, odnosno u značenju spoznaja, koje se ne temelje na pravoj jasnoći, nego koje se traže ili zahtievaju (»postulat«) u smislu metode rada ili predpostavaka, da bismo mogli shvatiti neke stvari, koje bi inače bile neshvatljive. Prema tome bi metafizika dobila značenje »iracionalnog znanja«, to jest takvih spoznaja, u kojima je uviek sadržan još i neki neriešeni ostatak. Na ovaj način govori danas na pr. Nicolai Hartmann o »metafizičkim problemima«.

IV. O DEFINICIJI FILOZOFIJE U POVIESTI FILOZOFIJE

1. Vrieme do osamnaestog stoljeća

Uočit ćemo ukratko nekoliko značajnijih definicija filozofije. Stalo nam je samo do toga, da upoznamo problematiku oko same definicije filozofije. Rješenja, koja su se davala u tom pogledu, ovise o nazorima, što su ih pojedini mislioci zastupali u različnim filozofijskim pitanjima, naročito u pitanjima gnoseologije i ontologije. Zato se kod njih definicija filozofije prikazuje ne samo nazivljem njihovih sistema, nego i u suvislostima, koje nisu uviek sasvim jasne. Ovdje se ne možemo baviti obširnim prikazivanjem različnih sistema, ali naše nastojanje zato ipak mora ići za tim, da po mogućnosti zadržimo same izvorne nazive pojedinih mislilaca. To znači stanovitu potežkoću. Međutim, neka se ne traži »izcrpljivo« razumievanje svega, što je u sliedećem rečeno, nego neka se misli samo na onaj temeljni problem, o kojem ovdje želimo govoriti, pa će i ta potežkoća biti razmjerno neznatna.

U staro je doba filozofija dugo značila isto što i znanstvena spoznaja uobće, odprilike u onom neodređenom značenju, u kojem se na pr. i danas na modernim svjetovnim sveučilištima poviestne i filoložke discipline računaju u filozofiju. Samo se sporo pripravlja uže shvaćanje filozofije, donekle kod P l a t o n a, a najviše kod A r i s t o t e l a. Znanstvena je građa polako narasla. Time se proširilo polje našeg znanja. Potrebno je bilo odieliti stanoviti skup pitanja od filozofije i izključiti ga iz filozofije. Tako već Aristotel razlikuje »prvu filozofiju« (πρώτη φιλοσοφία) od specialnih nauka (ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι).

S t o i c i još shvaćaju filozofiju kao skup svega znanstvenog znanja, ali toliko naglašuju upravljenost znanja na ćudorednost, da u njihovu pojmu filozofije često prevladava praktični moment. Po njima je filozofija težnja za krepošću, to jest za teoretskom i praktičnom vještinom na području logike, fizike i etike. Od tako shvaćene filozofije razlikuju »mudrost« (σοφία) kao znanost o božanskim i ljudskim stvarima.

E p i k u r jednostrano insistira na praktičnom aspektu filozofije, koja po njemu znači praktičnu razumsku težnju za blaženstvom, i to kao da čovjek mišljenjem postizava blaženstvo. To je uostalom značajno za filozofiju pri koncu starog

vieka, da je bila lišena svog teoretskog smisla. Filozofijom su mislioci velikim dielom samo još udovoljili jednoj subjektivnoj potrebi, ukoliko su naime nastojali pokazati, da čovjek umovanjem može postati krepostan i blažen.

Sve do osamnaestog stoljeća nailazimo na dosta »univerzalističko« shvaćanje filozofije: o b ć a znanost, pretežno s uzročnim tumačenjem. Još je T. H o b b e s (1588.—1679.) definirao filozofiju kao spoznavanje učinaka (pojava) iz uzroka, pa i obratno, kao spoznavanje uzroka iz izkustveno promatranih učinaka. Pri tom samo naglašuje potrebu izpravnog zaključivanja. Prema Chr. W o l f f u (1679.—1754.), začetniku njemačkog prosvjetiteljskog mišljenja, filozofija je znanost o svemu, što je stvarno ili što je moguće, i to ukoliko je stvarno i moguće. Filozofska je spoznaja po njemu: cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant. Ili na drugom mjestu: Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Prirodne se znanosti smatraju ovdje još empiričkim disciplinama filozofije.

2. *Početak »moderne« filozofije*

Humanizam, reformacija i renesansa pripravili su teren za »novi« pojam filozofije. Napredak na području pozitivnih nauka, prije svega na području matematike i geometrije, bio je u tom pogledu od sudbonosnog značenja. Činilo se naime, da bi se primjenjivanjem matematičke odnosno geometrijske metode i u filozofiji mogla postići ona točnost i ona nuždnost, koje su svojstvene matematičkim i geometrijskim zakonima. R. D e s c a r t e s (1596.—1650.), otac novije filozofije, izgradio je svoju filozofiju u duhu matematičko-mehaničke metode, koju je stvarno proglasio jedinim mjerilom i izključivim kriterijem cjelokupne zazbiljnosti, dakako na račun same zazbiljnosti. B. S p i n o z a (1632.—1677.) prikazuje naročito svoju etiku »more geometrico«. Protivno silogističkom zaključivanju služi se sintetičko-matematičkim dokazivanjem. U svemu se očituje nastojanje oko izgrađivanja takve filozofije, koja bi neovisno o svakom izkustvu izvodila svoju nauku iz nekih najviših istina. Prema tome empiričke nauke više ne spadaju u filozofiju. Time ujedno prevladavaju recionalističke tendencije, ukoliko se naime u tim sistemima razum (ratio) smatra izključivim izvorom spoznaje, i to tako, da se zanemaruju činjenice.

Gotovo u isto vrieme zapažamo u englezkom empirizmu i suprotni smjer. Naročito je D. H u m e (1711.—1776.) svojim nazorima o podrietlu i vriednosti spoznaje ograničio svako znanje na unutarnje i izvanjsko izkustvo čovjeka. To je u principu značilo, da metafizika kao nauka o onom, što je iznad svakog (osjetilnog) izkustva, uobće nije moguća.

3. *Kant i kriticizam*

»Univerzalističko« shvaćanje filozofije podpuno je prestalo s tako zvanim k a n t o v s k i m k r i t i c i z m o m.

Po I. K a n t u (1724.—1804.) spoznaja može biti p o v i e s t n a ili r a z u m s k a, prema tome, da li se radi o spoznaji iz stvarnih činjenica ili o spoznaji iz obćih principa. Razumska spoznaja nadalje može biti f i l o z o f i j s k a (spoznaja iz pojmova kao takvih) ili m a t e m a t i č k a (spoznaja iz konstrukcija pojmova). Filozofija je prema tome sistem cjelokupne tako zvane filozofijske spoznaje, dakle sistem cjelokupne spoznaje iz pojmova kao takvih. Kant razlikuje sad još i dvostruki pojam filozofije: »Schulbegriff« i »Weltbegriff«. Prvi je naprosto sistem filozofijske spoznaje kao znanosti. A drugi je sistem filozofijske spoznaje, ukoliko se uzima kao znanost o upravljenosti svake spoznaje na bitne svrhe ljudskog razuma (teleologija razuma), pri čemu se filozof smatra zakonodavcem ljudskog razuma.

Ovo shvaćanje u principu znači novi tip mišljenja: novi pojam filozofije. Filozofija se uglavnom bavi samim spoznajnim subjektom odnosno razumom, ali tako da ne izpituje toliko podrietlo spoznaje, koliko njenu vriednost. Sve se ostalo prepušta različnim specialnim naukama, koje se više ne računaju u filozofiju.

Da to bude jasnije, zaustavit ćemo se još malo kod Kanta, a uočit ćemo osnovni problem njegove kritike čistog razuma. — Promatrajući odnos između subjekta i predikata u bilo kojem sudu, nalazimo, da je moguć ovaj dvostruki slučaj: ili je predikat sadržan nekako u samom pojmu subjekta, ili je on naprotiv sasvim izvan tog pojma, ma da ima neku stvarnu vezu sa subjektom. — Prve ćemo sudove najzgodnije nazvati a n a l i t i č k i m sudovima, jer se u njima samom analizom subjekta eruira predikat (iz subjekta izvadi predikat). Zato nas takvi sudovi zapravo ne vode do novih spoznaja, oni samo na jasniji način izriču ono, što je možda konfuzno i latentno sadržano u subjektu. Prema tome se u analitičkim sudovima pojam subjekta samo razstavlja na pojedine njegove dielove. Analitički su sudovi samo kao tumačenje subjekta, pa ih stoga Kant i zove »Erläuterungsurteile«. Na primjer: Sva su tiela protežna. Dosta je imati pojam o tielu, razstaviti ga na one oznake, na koje uviek mislimo, kad govorimo o tielu, pa ćemo među tim oznakama imati i protežnost. Ne treba, dakle, izaći iz samog pojma »tielo«, da ustanovimo vezu između njega i protežnosti, jer je protežnost već nekako u njemu sadržana. — Druge sudove možemo, obratno, nazvati s i n t e t i č k i m sudovima, ukoliko u njima moramo tek na naročiti način uzpostaviti sintezu između subjekta i predikata. Sad se radi o predikatu, koji leži izvan pojma subjekta, tako da se njihovim spajanjem proširuje naše znanje. Stoga ih Kant zove »Erweiterungsurteile«. Samo se sad pita: Kojim pravom spajamo predikat sa subjektom? Što je ono izvan pojma subjekta, na što se razum može pozivati, kad tvrdi, da predikat odgovara subjektu? — U jednom je slučaju stvar jasna, naime kad se radi

o empiričkim ili izkustvenim sudovima, jer se onda naprosto na temelju izkustva (post experientiam i utoliko a posteriori) tvrdi, da predikat odgovara ili pripada subjektu. Kantov primjer: Sva su tiela težka. Iz samog pojma tiela ne možemo eruirati pojam težine. Ali izkustvo svjedoči, da je težina ostvarena, gdje god je ostvaren pojam tiela. Prema tome možemo u smislu izkustvene konstatacije spojiti predikat (težina) sa subjektom (tielo). U pogledu ovih aposteriornih sintetičkih sudova nema, dakle, naročite potežkoće. — Međutim, ima još i takvih sintetičkih sudova, u kojima nuždnošću spajamo predikat sa subjektom. Nuždnost i obćenitost tih sudova ne opravdava se samim izkustvom. Na primjer: Sve što nastaje, ima uzrok. Pojam uzroka formalno znači nešto drugo nego pojam nastajanja. Na temelju čega možemo ipak tvrditi, da postoji nuždna veza između nastajanja (subjekta) i uzroka (predikata)? Na temelju izkustva ne možemo to nikad reći, jer ovaj sud izriče absolutnu obćenitost i nuždnost. Tu nuždnost imamo prije svakog izkustva (ante experientiam i utoliko a priori). Ona sliedi iz samih pojmova, a ne iz izkustva kao takvog. Pa budući da baš ovi apriorni sintetički sudovi i proširuju naše znanje i izriču obću nuždnost, to je kod Kanta ciela filozofijska problematika usredotočena i upravljena na ovo pitanje: Kako su apriorni sintetički sudovi mogući?

Izpitujući spoznajnu sposobnost čovjeka Kant dolazi do uvjerenja, da je spoznaja moguća samo unutar granica izkustva. Metafizika je po Kantu samo utoliko moguća, ukoliko radi o temeljima i o predpostavkama izkustvene spoznaje. Ali izkustvo u ovom sistemu ima zapravo samo negativno značenje. Izkustvo je potrebno. Štoviše, spoznaja je ograničena na samo polje izkustva. Ali izkustvo ne određuje pozitivno našu spoznajnu sposobnost. Prema tome se jedino poštivaju uvjeti, pod kojima predmeti mogu objektivno postojati i pod kojima je izkustvena spoznaja moguća. Ovo se stanovište zove kriticizam. Najdosljednije je A. Riehl (1844.—1924.) branio pojam filozofije u duhu kriticizma. Po njemu je filozofija »nauka i kritika spoznaje«. Filozofija je istovjetna s logikom i noetikom. Psihologija, etika i estetika po njemu nisu discipline znanstvene filozofije; one su sasvim samostalne znanosti.

Po Kantovoj je filozofiji sam pojam filozofije dobio novo značenje. Dok je tradicionalna filozofija u različnim oblicima i suvislostima pitala za smisao bitka, u uvjerenju, da je razum sasvim pouzdan i siguran vodič kroz labirint problema, o kojima je trebalo voditi računa, dotle je Kant prije svega pitao za smisao spoznaje. Filozofija je uobće prestala biti nauka o bitku. Ona je sad bila nauka o spoznaji. Ne želimo time reći, da se na pr. grčki filozofi uobće nisu ni bavili problemom spoznaje. Naprotiv, i oni znaju za skepsu ili sumnju, ali ova kod njih ne stoji na početku i u središtu filozofiranja, nego negdje na kraju i skoro na periferiji. Skepsa je jedan od mnogih problema, do kojeg je vodilo filozofiranje. Tako se skepsa prikazala kao rezultat iztraživanja, dakako kao rezultat, koji se odmah nametnuo kao novi problem. Kod Kanta i njegovih sljedbenika stvar stoji drugčije. Tu je skepsa ili sumnja u duhu Descartesovog »cogito, ergo sum« zapravo izhodište ili polazište svega filozofiranja. Sve se mišljenje kreće oko spoznaje kao predmeta iztraživanja, zapravo oko uvjeta, pod kojima je spoznaja uobće moguća. U rješavanju tog pitanja metafizika je kao nauka o bitku postala sporedna. Na koncu su mnogi čak izričito niekali mogućnost bilo kakve metafizike. Štoviše, u devetnaestom stoljeću su se moderni filozofi čak počeli rugati metafizici. Oni su sami skrivili izreku, koja se kao izvorna stavlja u usta više njima, a po kojoj je metafizika kao mračan prostor, u kojem netko traži crnu mačku, koja uobće ne postoji. Prošlo je i to vrieme. Razvitak je vodio do toga, da su sami moderni filozofi početkom dvadesetog stoljeća opet počeli pisati o nekom »uzkrsnuću metafizike«. I možemo reći, da filozofija danas u svom živom i raznolikom previranju obćenito stoji u znaku metafizike, nauke o bitku.

Po shvaćanju kantovski orientiranog idealizma je mišljenje odnosno spoznanje bilo ono, čemu je prvenstveno trebalo pripisati bitak. Kantova filozofija nije doduše nuždno vodila do subjektivističko-idealističkog stanovišta, ali ono je ipak jedna od onih mogućnosti, kojima je Kant svojom filozofijom udario temelje.

Izključivo u pravcu racionalističko-apriorističkog elementa Kantovog kriticizma shvaćaju filozofiju Fichte (1762. do 1814.), Schelling (1775.—1854.) te naročito Hegel (1770. do 1831.). Ne slažu se s Kantom u tom, što bi filozofija radila samo o spoznaji, koja je ograničena na izkustveni sviet. Oni idu čisto apriorno-spekulativnim putem za jednom absolutnom spoznajom, koja hoće da zahvati u zadnji temelj stvarnosti. Fichte shvaća filozofiju kao sistematsko opravdanje znanja uobće, kao nauku o znanostima, a izključuje iz filozofije svako specialno znanje. Schelling naziva filozofiju spoznajom stvari, i to kakve su one u našem umu, pa u tom smislu govori među ostalim i o prirodi kao o vidljivom organizmu našeg uma. Po Hegelu je filozofija znanost o »absolutnome« ili o absolutnom umu (duhu), koji u tako zvanom dialektičkom razvitku shvaća samoga sebe. — Svima je zajedničko, da razlikuju filozofiju kao znanost od drugih znanosti, i to baš time, što bi filozofija radila o nekom obćem znanju, na kojem se konačno temelje sve ostale znanosti kao različna područja specialnog znanja.

4. *Pozitivizam i psihologizam*

U borbi između pozitivnih (specialnih) nauka i filozofije kao samostalne spoznaje stvarnosti iz samog razuma podlegla je

filozofija u prvoj polovici 19. stoljeća. U odnosu prema specialnim naukama izmienila je filozofija sad svoju prijašnju ulogu, kako dobro iztiče Külpe. Ona više ne »upravlja« specialnim naukama, već ih samo još opravdava i upodpunjuje u sliedećem dvostrukom smislu. — 1. Sve se specialne nauke služe stanovitim predpostavkama. Te predpostavke ne mogu biti opravdane u pojedinim tim naukama, jer imaju mnogo zamašnije značenje nego bilo koja specialna nauka. Koje su to predpostavke? Osnovni pojmovi, kao na pr. bitak, zbivanje, vrieme, prostor, uzrok, svrha i t. d., te osnovna načela, kao na pr. princip proturječja, zakon uzročnosti i sl. — 2. Budući da nas izkustvo neprestano vodi do novih spoznaja, to je praktično nemoguće stvarati si putem izkustvenog znanja jedan pouzdan nazor na sviet. Ljudski je život za to odveć kratak. U toj potežkoći dolazi nam metafizika u pomoć. Ona u izvjestnom smislu revidira i upodpunjuje rezultate empiričkih (izkustvenih) nauka. Služeći se pozitivno utvrđenim posljedcima specialnih nauka, metafizika s višeg stanovišta polaže računa o smislu i svrsi svieta i života, tako da nekako zaokružuje i presvođuje sva još otvorena ili moguća pitanja, a da ne dolazi u sukob s rješenjima, do kojih će nauke prije ili poslije voditi.

Samo u tom smislu može se braniti stanovište, na kojem stoji W. Wundt (1832.—1920.), kad kaže, da je filozofija skup (Zusammenfassung) svih naših spoznaja u smislu takvog nazora na sviet, koji odgovara zahtjevima razuma i koji izpunjava aspiracije srdca.

Radikalna kapitulacija filozofije u borbi s pozitivizmom dolazi do izražaja kod A. Comtea (1798.—1857.) u njegovu sistemu pozitivizma. Znanje se po njemu ograničuje na ono, što je »pozitivno«, to jest na izkustvene pojave stvari. Jedino možemo ustanoviti stanovitu zakonitost tih pojava, ali nikako ne možemo znati za njihove nadosjetilne činbenike (kao na pr. za substanciju, uzrok i t. d.). Nema više nikakve metafizike. Filozofija se bavi samo još opravdavanjem pozitivističkog stanovišta i klasifikacijom pozitivnih nauka.

Ovamo se može donekle računati i T. Lippsov (1851. do 1914.) psihologizam, po kojem nema prave sveze između filozofije i pozitivnih nauka. Lipps smatra, da postoje dvie znanosti: filozofija (Geisteswissenschaft) i prirodna znanost (Naturwissenschaft), prema tome da li je izvor znanja unutarnje ili izvanjsko izkustvo. Budući da je znanost o unutarnjem izkustvu čovjeka u strožem smislu zapravo psihologija, to se konačno i logika i etika i estetika temelje na psihologiji. Filozofija nije drugo do psihologija (zato psihologizam!).

5. Antropologija i filozofija života

Kao reakcija na pozitivistički pojam filozofije, a ujedno i kao reakcija na Kantov metafizički agnosticizam oblikovao se koncem prošlog i početkom ovog stoljeća u Njemačkoj (W. Dilthey) i u Francuzkoj (H. Bergson) pojam tako zvane antropoložke ili životne filozofije. To s jedne strane nije prirodna znanost, ali s druge strane nije ni filozofija u smislu tradicionalne (grčke i skolastičke) metafizike. Ona se obično zove »Geisteswissenschaft« ili »Lebensphilosophie«, a obuhvaća uglavnom etičke i družtvovno-političke probleme aristotelsko-skolastičke filozofije. Svoje značajno obilježje dobila je po tom, što absolutni primat pripisuje životu (zapravo onom sloju stvarnosti, na kojem djeluje volja); život je sama izvorna i originalna stvarnost. Budući da život kao neprekidno zbivanje konstituira i očituje pravu stvarnost, to ga ne možemo dosegnuti pojmovnim mišljenjem, jer pojam sadrži samo jedan statički moment toga kretanja. Samo »intuicijom« spoznajemo pravu stvarnost: spoznajni se subjekt prenosi u samu unutarnjost predmeta te se podudara s onim, što je u njemu jedinstveno i dosljedno neizrecivo (Bergson).

6. Fenomenoložka filozofija

Definicija filozofije se skoro iz temelja mienja u tako zvanoj fenomenoložkoj filozofiji. Na samom početku ovog stoljeća počeo je E. Husserl izdavati svoje spise, kojima brani fenomenologiju, koja bi imala biti filozofija kao znanost. Husserl tvrdi, da filozofija postaje znanošću primjenjivanjem tako zvane fenomenoložke metode. Kako samo ime kaže, fenomenologija je nauka o fenomenima ili pojavama. To se ne smije shvatiti u smislu neke deskriptivne metode, koja naprosto opisuje pojave, nego se misli na nauku, koja se bavi pojavama u naročito specificiranom značenju. Fenomenologija polazi od činjenica, ali se njima ne bavi po metodama izkustvenih ili pozitivnih nauka, nego teži za spoznajom bitnosti. Ona je »eidetska« znanost (εἶδος bit, bitnost: »Wesensschau«), dakle nauka o bitima. Da se dođe do bitnosti, treba provesti »eidetsku redukciju«. To je postupak, kojim se »stavljaju u zagrade« svi sudovi, koji se bilo u kojem pogledu odnose na egzistenciju. Time su stavljeni izvan snage prostorno-vremenski činbenici spoznaje, a što na taj način preostaje, zove se čisti sadržaj sviesti (»reines Bewusstsein«, »phänomenologisches Residuum« i slični nazivi). To je predmet fenomenologije ili filozofije kao znanosti. Ne kao da se radi o abstraktnim pojmovima (i u tom smislu o »bitnostima«), kako je to slučaj u tradicionalnoj filozofiji, nego se »čista sviest« uzima kao sadržaj, koji bi bio konkretniji i savršeniji od našeg izkustveno spoznatljivog svieta. — Kao osnovni princip spoznavanja brani fenomenologija tako zvanu čistu intuiciju. Glavno je pitanje u fenomenologiji ovo: Kako se konstituiraju »predmeti« (to jest pojmovi) u čistoj sviesti? Ili drugčije: Po čemu shvaćamo »smisao« ili »intencionalni sadržaj« (»intencionalnost«) pojedinih pojmova?

U svietlu osnovne filozofijske problematike lako je vidjeti, da poslije svega, na što odgovara fenomenologija, preostaje još jedno pitanje: Kako se opravdava vriednost onoga »smisla«, do kojeg dolazi fenomenologija? Ili drugčije: Kako se pokazuje, da taj »smisao« nije tek neka subjektivna tvorba ili konstrukcija, nego objektivno fundirana stvarnost?

7. Egzistencialna filozofija

U novije vrieme mnogo se govori o egzistencialnoj filozofiji. Ta filozofija ne znači naročiti sustav, nego tek naročiti način mišljenja. Najznačajnija crta egzistencialnog filozofiranja sastoji se u tom, što se egzistencialni mislioci više ne pozivaju na onaj ideal znanosti, prema kojem se tražilo, da se treba odreći svake »predpostavke«. U filozofiji je to nemoguće, kažu egzistencialni mislioci, jer filozof ne može podpuno abstrahirati od svog egzistencialnog izkustva. On je prije svake spoznaje utonut u svoju egzistenciju. Na početku svakog filozofiranja stoji »egzistencija«. Filozof uviek misli iz odredene egzistencije. Takav način mišljenja ne bi značio nekritičnost ili sliepo stajanje u bilo kakvoj egzistenciji, nego bi ga trebalo smatrati naročitim načinom opravdavanja egzistencije iz egzistencije, a ne pomoću nečeg, što bi već predhodno imalo biti opravdano bez svake predpostavke. Po shvaćanju egzistencialnih mislilaca stvarnost nije kao skladna cjelina, koju bismo mogli obuhvatiti pojmovima i naročitim sustavom; ona je kao polje mnogih proturječja, tako da se mnogi sudovi o stvarnosti mogu samo paradoksno formulirati.

Egzistencialni mislioci u tako zvanom abstraktnom mišljenju vide neku bitnu metodičku nedostatnost. Njima se osim toga čini tipičnim, da se abstraktno mišljenje mora gubiti u proturječjima ili paradoksnim izrekama, i to zato, što je »egzistencija« po njihovu shvaćanju stvarnost takve naravi, koja načelno izključuje »istovjetnost mišljenja i bitka«. Oni tvrde, da je »egzistencija« pojam, kojemu se ne da odrediti sadržaj. »Bezsadržajnost« je glavna značajka »egzistencije«, jer se smisao »egzistencije« u duhu egzistencialnog mišljenja shvaća tek onda, kad se briše sve ono, što bi se dalo obuhvatiti kao bilo kakav određeni sadržaj. Mišljenje je ipak samo onda od vriednosti, ako se ono da okrenuti u pozitivno, to jest ako se nekako može reći, što je ono »neizrecivo«, što bi imalo sačinjavati pravu bit »egzistencije«. To se postizava tako zvanim negativnim putem, to jest načinom izražavanja, kojim se nieče neki sadržaj, u namjeri, da se tim kaže nešto pozitivno, ili — još bolje — u namjeri, da bi se na taj način dalo »odražavati« ono, što se inače ne da obuhvatiti pozitivnim pojmom.

Pojam »egzistencija« ovdje ne znači osiguran položaj u družtvu, kojim bi bio zajamčen čovjeka dostojan život. On se uzima kao formula za ono, što je u čovjeku neizrecivo, a što sačinjava njegovu pravu bit. Da je došlo do takve terminologije, može se samo poviestno razumjeti.

Kao najznačajniji egzistencialni mislioci neka budu navedeni ovi: S. Kierkegaard, M. Heidegger i K. Jaspers.

LITERATURA

O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland[5]. Leipzig 1911. — A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge[5]. Leipzig und Berlin 1919. — E. Becher, Deutsche Philosophen. München 1929. — F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Leipzig 1929. — M. Bense, Vom Wesen deutscher Denker. München 1938. — H. Glockner, Vom Wesen der deutschen Philosophie. Stuttgart und Berlin 1941. — W. Del-Negro, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Leipzig 1942. — G. Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart 1943.

O. F. Bollnow, Dilthey. Einführung in seine Philosophie. Leipzig 1936. — C. Th. Glock, W. Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie. Berlin 1939.

J. Kraft, Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie. Leipzig 1932. — J. Pfeiffer, Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers. Leipzig 1933. — A. Delp, Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers. Freiburg i. Br. 1935. — A. Dempf, Kierkegaards Folgen. Leipzig 1935. — Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Regensburg 1936. — K. Jaspers, Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin und Leipzig 1938. — O. F. Bollnow, Existenzphilosophie. (U djelu: Systematische Philosophie. Herausgegeben von N. Hartmann. Stuttgart und Berlin 1942, str. 313—430.) — Na hrvatskom: H. Bošković, Nove struje u modernoj filozofiji. Zagreb 1934. — V. Keilbach, Egzistencijalna filozofija. Kratak uvod u njenu osnovnu problematiku. Zagreb 1937. (Pretiskano iz Života. 18, 1937, str. 401—415.) Isti, Fenomenološka filozofija. (Hrvatska smotra. 7, 1939, str. 235—244.)

V. POJAM SISTEMA U FILOZOFIJI

1. Sistem nije svrha, nego sredstvo

U filozofiji je tendencija, da se stečene spoznaje povežu u sustavnu cjelinu. Pojam »sustav« ili »sistem« može imati različno značenje. Zato moramo pobliže objasniti, što znači »sistem« u filozofiji.

Kako P. Descoqs[1] ističe, »sistem« (σύστημα) može imati dvostruko značenje. U najširem smislu sistem označuje bilo koje množtvo predmeta ili bilo koji skup dielova, ukoliko sačinjavaju jednu skladnu cjelinu. U užem pak smislu sistem znači skup filozofskih misli povezanih u jednu skladnu logičku cjelinu, i to više pod vidom same suvislosti nego pod vidom istinitosti (Lalande). To u načelu znači ovo: ako neki filozof ima »svoj sistem«, onda je tim samo toliko rečeno, da su njegove misli skladno povezane u suvislu cjelinu, ali nikako nije rečeno, da su te misli i istinite. Sistem je po svom određenju pokušaj jedinstvenog znanstvenog tumačenja svieta, pa je stoga i izgrađen po naročitoj osnovi. Svoj specifički značaj ne dobiva sistem toliko od predmeta, što ih nastoji protumačiti, koliko od same osnove, po kojoj je on izgrađen; ta osnova je zapravo forma ili »duša« sistema (Lebreton).

Sistemi pružaju tu korist, da se pomoću njih stvarnost izpituje sa svih mogućih gledišta i da se tako pronalaze sve nove sveze između pojedinih područja i predmeta. Polučene rezultate partikularnih sistema treba međusobno dovesti u sklad u višoj sintezi. Sistem nije svrha, nego sredstvo.

Jedan partikularni sistem može biti tako konstruiran, da obuhvaća samo skup stanovitih sigurnih istina. Unutar granica takvog sistema moguća su kadkad različna sistematska tumačenja o istoj materiji (na pr. o razumskoj spoznaji čovjeka), i to prema različnom gledištu, s kojeg se ona promatra. To znači, da se na pr. unutar sistema aristotelsko-tomističke filozofije eventualno na više načina može tumačiti spoznaja. Ili drugčije: time, što netko zastupa aristotelsko-tomističko stanovište, ne sliedi, da za njega postoji samo jedna jedina mogućnost tumačenja teorije spoznaje. Sistematska tumačenja vriede upravo toliko, koliko vriede

[1] U djelu: Praelectiones theologiae naturalis. I. Paris 1932, str. 25—31.

njihovi dokazi, zapravo koliko vriedi njihovo izhodište. Ona će obično dosegnuti samo neki stupanj vjerojatnosti, ma da sadrže i stanovite sigurne elemente, koji samo još nisu dovoljno izpitani. Stoga teoretski nije izključeno, da jedno sistematsko tumačenje, koje je prvotno imalo samo hipotetičko značenje, tiekom daljnjeg iztraživanja dobiva absolutnu vriednost (Descoqs).

Rekli smo, da sistem dobiva svoj specifički značaj od one osnove, po kojoj se uzpostavlja neka jedinstvena logička sveza između više afirmacija. Ta se osnova može svesti na razmjerno mali broj pojmova i načela, koji već unapried moraju biti strogo opravdani, jer bi inače čitav sistem imao samo hipotetičku vriednost. Nije dovoljno, da se polazi od stanovitih »postulata«, pa da se njihova tako reći prokušana logička suvislost tek naknadno smatra znakom njihove stvarne fundiranosti i objektivne istinitosti. Jedinstvena je suvislost doduše nuždan uvjet istine, ali nikako nije dovoljan uvjet; osim nje potrebni su neki kritički opravdani, sigurni prvi principi.

2. Tražimo istinu, a ne sistem

Koliko god bilo opravdano, da težimo za sistematskom cjelinom, ona ipak ne smije biti svrha, nego samo sredstvo. Dok je u modernoj filozofiji dugo bilo tako, da se filozofom smatrao samo onaj, koji je imao »svoj sistem«, danas i sami moderni filozofi sve više uviđaju, da treba tražiti istinu, a ne sistem. To znači lozinka: »Nicht Systemdenken, sondern Problemdenken.« Taj pravac u naše dane valjda najviše zagovara Nicolai Hartmann.

U našoj novijoj literaturi imamo nažalost jedan primjer za to, kako jedan inače u filozofiji nepoznat pisac svom silom hoće imati »svoju filozofiju« i »svoju logiku«, dapače »svoju sistematsku logiku«[2]. Valjda se tim pretenzijama ima pripisati čudnovata terminologija kao i grčevito nastojanje piščevo, da kaže »svoje«. Kritika sadržaja ne spada ovamo.

[2] Lj. Prohaska, Logika i etika čovječnosti. Etika prikazana kao logika. Zagreb 1944.

VI. MATEMATIČKA TOČNOST I METAFIZIČKA SIGURNOST

1. *Kvantitativni i kvalitativni činbenici*

Metafizika znači najvišu i najčišću razinu našeg spoznanja, a metafizička sigurnost najveću moguću sigurnost. Tako metafizika podsjeća na matematiku. Ipak je drugo matematička točnost, a drugo metafizička sigurnost.

S pravom naglašuje P. Descoqs[1], da treba razlikovati između matematičke i metafizičke metode, jer ne pružaju uviek jednaku sigurnost.

Matematika jedino vodi računa o kvantitativnom aspektu stvarnosti, to jest o protežnosti i broju. Matematički su pojmovi istovrstni, jasni i razgovietni, a matematički zaključci sigurni. Metodički postupak na području matematike nije uvjetovan moralnim razpoloženjem subjekta, a u rješavanju matematičko-geometrijskih problema čovjeka mnogo pomaže fantazija. Taj je postupak k tomu formalne naravi: treba samo izbjegavati proturječja u tumačenju abstraktnog predmeta; drugim riečima, matematičar kao takav niti pita za objektivnu ostvarenost svoga predmeta niti mjeri svoje aksiome i postulate kriterijima objektivne stvarnosti, nego jedino pazi na logičku izpravnost svog misaonog procesa. Matematički je postupak osim toga takav, da je rezultat stvarno već sadržan u postavci. Konac je podpuno istovjetan s početkom: tu nema nove spoznaje, nego se substituiraju nove jedinice ili veličine u svrhu jasnijeg formuliranja onoga, što je već stvarno sadržano u samoj zadaći. Na toj se istovjetnosti postavke i rezultata temelji absolutna istinitost i sigurnost izpravnog matematičkog rješenja. Ako te istovjetnosti nema, onda je rješenje podpuno krivo; svakako ne može biti govora o nekoj vjerojatnosti. Čak se u matematici približnih vriednosti i u matematici vjerojatnosti radi o najvećoj točnosti; diferencialni i integralni računi su posve egzaktni formalni procesi.

Metafizika se bavi svim aspektima stvarnosti. Metafizički su pojmovi često samo analogni i prilično nejasni, pa se stoga i nehotice zanemaruju i zapostavljaju važni aspekti.

[1] U djelu: Praelectiones theologiae naturalis. I. Paris 1932, str. 22—24.

Iz istog razloga mogu intelektualne predrazsude vrlo lako onemogućiti skladno izpitivanje središnjih problema, a čovjek negativnih moralnih navika je čak u stanju, da zabaci zaključke bezpriekornog mišljenja, i to uzprkos jasnoći njihovog izvođenja. Sintetička spoznaja bitka uvjetovana je različnim činbenicima osjetilnog i razumsko-moralnog reda. Metafizičar mora prije svega probiti neke prve slojeve svoje sviesti. Već tu nailazi na bogatu kvalitativnu raznolikost, koja daljnjim iztraživanjem sve većma raste. Opreznim razlučivanjem misli i opetovnim kritičkim izpitivanjem različnih gledišta tek se polako pripravlja izcrpljivo poimanje sve stvarnosti. To je naravski mučan posao s postepenim prielazima od spoznaje na spoznaju, neprestano bistrenje i opravdavanje pojmova, neumorno nastojanje oko usklađivanja prividno oprečnih nazora. Pri tom razum često ne samo što ne dobiva nikakve pomoći od fantazije, nego se baš naprotiv mora od nje braniti; ova je potežkoća najočiglednija kod negativnih pojmova s pozitivnim značenjem (na pr. neizmjernost, bezkonačnost i t. d.). Razlozi za i protiv često se ne eliminiraju podpuno, i to najviše zato ne, što se odnose na kvalitativno različite slojeve bitka. Posljedica toga su nejednaki stupnjevi sigurnosti i vjerojatnosti u tvrdnjama. Na području metafizike ima, dakle, dosta ozbiljno fundiranih razloga i povoda za misaona razilaženja i za teoretske nesuglasice.

2. *Egzaktni pojmovi i sviet doživljavanja*

Ako se na pr. na području doživljavanja ne može postići ona točnost ili egzaktnost, koja je ideal matematičkih i geometrijskih znanosti, onda to još nikako ne znači, da o pitanjima doživljavanja ne može biti sigurnih spoznaja. Jedino sliedi, da »doživljavanje« i matematičke odnosno geometrijske vrednote nisu istovrstne stvarnosti: doživljavanje je drugo, ali ono zato nije manje stvarno. Težko se sporazumievaju »stručnjaci«, kad je jedan od njih stopostotni matematičar, a drugi isto tako strastven i jednostran povjestničar. Matematičar nije učio računati s veličinama, koje su tako reći jedino mjerodavne na području doživljajnog zbivanja, kao kakvo se prikazuje odnos čovjeka prema čovjeku i odnos naroda prema narodu. Ako se ono, što je učinak voljnog djelovanja čovjeka, ne podudara s veličinama, koje tvore sviet matematičara, onda je to samo znak, da se život odvija po drugoj zakonitosti, nego što je matematička ili geometrijska zakonitost. Ne priznavati ili obezcjenjivati život samo zato, što on nije neka matematička veličina, ne bi li to bio stav sličan držanju čovjeka, koji se porugljivo izražava o glasbi samo zato, što on sam nema sluha?

Drugo je priznavati područje metafizike kao naročiti sloj stvarnosti — »sloj« s obzirom na naš način spoznavanja —, a drugo je tvrditi, da imamo metafizičku sigurnost. Ima meta-

fizičkih pitanja, u kojima filozof dolazi samo do vjerojatnosti, ili u pogledu kojih dugo ili čak trajno sumnja. Prema tome misliti metafizički po sebi još ne znači imati metafizičku sigurnost.

O metafizičkoj sigurnosti govorimo onda, kad se neka istina (neki sud) može svesti na princip proturječja. U tom slučaju nije moguća nikakva iznimka, zato a b s o l u t n a sigurnost! Da je cielo veće od diela, to je m e t a f i z i č k i sigurno. Dio lava može biti veći od ciele muhe, ali ne može dio muhe biti veći od ciele muhe; predpostavlja se, da je govor o i s t o j muhi. Nikad i ni pod kojim uvjetom nije moguće, da je cielo manje od diela. U predpostavci, da postoji svemogući Bog, ne da se misliti ni to, da bi Bog mogao činiti, da cielo bude manje od diela. Što je u sebi protuslovno, to nije ni moguće, jer ono zapravo nije ništa. U protuslovnom pojmu »četverokutan krug« oznaka »krug« niječe ono, što znači oznaka »četverokutan«. Jezički imamo tu doduše znak za nešto, što nam se prikazuje kao pojam, ali što je ipak samo p r i v i d n o pojam: pojam »četverokutan krug« u stvari nema pozitivno shvatljivog sadržaja.

Tu bi se u načelu moglo reći, da je metafizička sigurnost odprilike ono isto, što je matematička točnost. Ali to se odnosi samo na r e z u l t a t, a ne na sam n a č i n iztraživanja. U metafizičkim pitanjima je često vrlo težko pokazati, da se neki sud svodi na načelo proturječja. A osim toga je prava ili stroga sigurnost moguća i tamo, gdje se neki sud ne može svesti na načelo proturječja. Ako se na pr. u poviesti tvrdi, da je 1914. izbio svjetski rat, onda je ta istina druge naravi nego spomenuta istina, da je cielo veće od diela. Ne bi bilo nikakvog proturječja, da je svjetski rat izbio već 1910. ili tek 1920., kao što nema ni absolutne nuždnosti za to, da je baš izbio 1914., ali je poviestno istina, da je on izbio 1914. Sigurnost o tvrdnji, da je svjetski rat izbio 1914., ovisi o pozitivnim svjedočanstvima, kojima smijemo i moramo vjerovati. Imamo dakle pravu sigurnost, ali ona je ipak različna od metafizičke, ona je »drugčija«: ona nije kao napried spomenuta metafizička sigurnost, za koju vidimo kako se ona može izravno svesti na načelo proturječja.

Nije potrebno, da se ovdje upoznamo sa svim mogućnostima, prema kojima se smije govoriti o različnom smislu metafizičke sigurnosti. To previše zasieca u spoznajnoteoretske probleme. Dosta je, ako smo se prema iznesenim primjerima uvjerili, da je neopravdan stav čovjeka, kome je istina odnosno sigurnost naprosto istovjetna s matematičkom egzaktnošću. I hvala Bogu, što je pojam istine odnosno sigurnosti širi od pojma matematičke egzaktnosti. Gdje su izključivo mjerodavne matematičke odnosno geometrijske veličine, tamo je sve previše jednoznačno određeno, tamo je sve podpuno »šematizirano« i »šablonizirano« — tamo nema ž i v o t a. Ne

zaboravimo, da je život u svojim nepregledno bogatim niansiranjima ona stvarnost, u kojoj se sastoji pravi smisao čovječjeg bitka. Što taj život ne možemo naprosto »pretakati« u same egzaktne pojmove, nije nedostatak, već prednost i odlika.

Tako zvana d o ž i v l j a j n a f i l o z o f i j a ili f i l o z o f i j a ž i v o t a, koja je poznata i pod imenom »i r a c i o n a l i z a m«, po svojim glavnim braniteljima — kao što su W. Dilthey (1833.—1911.) i H. Bergson (1859.—1941.) — previše naglašuje doživljajni moment, pa je na tom temelju čak izgradila naročite sustave, kojima je zajednička tvrdnja, da pojmovi i pojmovno mišljenje znače krivotvorenje stvarnosti. Po Bergsonu su pojmovi kao »neautentične« slike stvarnosti. Pomoću njih se ne može rekonstruirati sama izvorna stvarnost.

Ovdje ne ulazimo u probleme doživljajne filozofije, nego jednostavno napominjemo, da po načelima doživljajne filozofije nije nikakav nedostatak u tom, što se na području filozofije ne postizavaju »matematičke veličine« i »matematički određena sigurnost«, jer je život kao prava stvarnost drugo nego jednoznačno određena matematička abstrakcija. U tom ima puno istine, samo je doživljajna filozofija u toj stvari opet pošla u protivnu krajnost.

VII. O POJMU KRŠĆANSKE FILOZOFIJE

1. Različna mišljenja

Običaj je govoriti o kršćanskoj filozofiji. Dugo se tim pojmom mislilo reći samo toliko, da je bogoslovlje »negativna norma« filozofije, ili da filozof-kršćanin usklađuje svoju filozofiju s objavom. Nije uviek jasno, što ima da znači takvo »usklađivanje«. Prigovara se, da je ovdje po sriedi neka neopravdana ingerencija bogoslovlja, tako da je filozof-kršćanin u stanovitoj mjeri nekritičan. Obratno, ako on uime kritičnosti nikako ne vodi računa o objavi, tako da je on samo filozof (a ne filozof-kršćanin), onda se ne vidi, kako bi se još dalo govoriti o nekoj kršćanskoj filozofiji.

Problematika oko pojma kršćanske filozofije konačno nije ništa drugo nego problematika oko odnosa razuma prema vjeri, znanja prema objavi, filozofije prema teologiji. Nije dovoljno reći, da je vjera »negativna norma«.

Povodom jednog znanstvenog referata E. Gilsona o problemu kršćanske filozofije na sjednici poznate »Société française de philosophie« od 21. ožujka 1931. mnogo se diskutiralo pitanje, da li se u pravom smislu rieči može govoriti o kršćanskoj filozofiji. Od onda objelodanjeno je o istom predmetu više znanstvenih razprava i monografija od uvaženih filozofa. Spominjem samo ova imena: Bréhier, Maritain, Blondel, Jolivet, Sertillanges, Przywara.

E. Bréhier tvrdi, da se sa stanovišta poviesti filozofije ne može govoriti o kršćanskoj filozofiji, jer po njegovu shvaćanju ne postoji kršćanska filozofija kao naročita poviestno spoznatljiva činjenica. Kršćani-filozofi su naprosto preuzeli prijašnje filozofijske tekovine te nad njima vršili neku cenzuru. Samo se u tom smislu može govoriti o »kršćanskoj« filozofiji. — Bréhier se može pozivati i na samu definiciju filozofije. Kao čisto razumsko znanje filozofija ne smije biti ovisna o kršćanskoj objavi: sve ono, što ne potječe od ljudskog razuma, nije predmet filozofije. Nije li zato uobće nesmisao, kad netko govori o »kršćanskoj« filozofiji?

E. Gilson zastupa protivno mišljenje. Njegovo se stanovište može ukratko svesti na ovaj sadržaj. — Ako imamo pred očima samu formalnu bit filozofije, onda se sigurno ne može govoriti o kršćanskoj filozofiji, kao što se ni ne može

govoriti o kršćanskoj fizici ili o kršćanskoj matematici. Ali je poviestna činjenica — i to je Gilson kao najpozvaniji stručnjak dokazao! —, da su mnogi filozofi, upozoreni i potaknuti od objave, kadkad došli do sasvim nove orientacije u čisto razumskim pitanjima. Objava je doduše samo »iz vana«, ali ipak stvarno uzročila pravi unutarnji napredak u postavljanju filozofijskih problema te sugerirala nove mogućnosti tumačenja. Objava je u tom smislu donekle proširila polje filozofskog mišljenja i dala povoda, da se filozof upozna s puno novih pojmova i istina, koje nikako ne leže izvan granica razumskih, ali koje razum sam nije »znao« odkriti. Tako je filozof po objavi doznao za mnoga rješenja, koja u svom zamašaju i u svojim bogatim niansama doduše prelaze perspektivu čiste metafizike, ali koje su velikim dielom ipak samo prava filozofijska rješenja. Drugim riečima, kršćanin nalazi, da neke istine njegove vjere mogu ujedno biti predmet nauke i znanja, pa ih eventualno izpituje i čisto naučno-razumski; utoliko je on sad filozof. Ako kršćanin-filozof pri takvom znanstvenom izpitivanju ima upravo svojoj kršćanskoj vjeri da zahvali neke nove razumske uvide, onda on već zaslužuje ime kršćanskog filozofa. Samo valja još imati na umu, da filozofija nije naprosto tim kršćanska, što se razvija pod bilo kojim utjecajem kršćanstva (tako je na pr. A. Comte stvarno filozofirao pod uplivom kršćanstva, ali zato njegov pozitivizam ipak nije kršćanska filozofija) ili što naučava takvo shvaćanje prirode i razuma, da nije izključena mogućnost nadnaravi. Filozofija je samo onda kršćanska, ako ima neku izključivu pozitivnu pomoć ili korist od kršćanske objave za čisto razumsko obrađivanje svojih problema. Gilson izričito piše: »Une philosophie ouverte au surnaturel serait assurément une philosophie compatible avec le christianisme, ce ne serait pas nécessairement une philosophie chrétienne. Pour qu'une philosophie mérite vraiment ce titre, il faut que le surnaturel descende, à titre d'élément constitutif, non dans sa texture, ce qui serait contradictoire, mais dans l'oeuvre de sa constitution. J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison«[1].

R. Jolivet brani slično mišljenje. — Ako se uzmu u obzir prvi principi filozofije, onda filozofija nije ni kršćanska ni protukršćanska. Ako pak uočimo zaključke, do kojih vode ovi principi, onda se filozofija ili slaže s kršćanskom religijom ili protivi kršćanskoj religiji. Ona se naime mora izjasniti o obstojnosti i biti Božjoj, o podrietlu i prirodi ljudske duše, o slobodi volje, o temeljima ćudoređa, o mogućnosti čuda i objave, i t. d. Filozofija će biti kršćanska, ukoliko naučava

[1] E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale. I. Paris 1932, str. 39.

onu metafiziku, koju u sebi uključuje sama objava i koja je kršćanskoj dogmi absolutno bitna. Ili drugačije: filozofija će biti kršćanska, ukoliko se njezine tvrdnje o vriednosti i sposobnosti našeg razuma slažu s jedne strane s razumskim opravdanjem temelja vjere i s druge strane s poslušnim primanjem kršćanske istine. Jer sistem, koji brani nesposobnost razuma u pogledu spoznavanja istine, ne može biti kršćanski, on naime ruši temelje vjere. Isto tako ne može biti kršćanski onaj sistem, koji nieče mogućnost čuda i objave i sl.

Ovim dosad navedenim momentima spomenuli smo zapravo samo negativne uvjete kršćanske filozofije. Da se s pravom može govoriti o kršćanskoj filozofiji, potrebna je osim toga neka naročita pozitivna povezanost filozofije s objavom. I te povezanosti uistinu može biti. Jer filozofija, koja se hoće skrupulozno držati svojih granica i izbjegavati sofističko prelaženje s jednog područja na drugo, sama od sebe traži kontrolu jedne više nauke. Niti se treba protiv toga braniti. Jer kako bi mogao ljudski razum imati nepovjerenja prema Božjem razumu? Stoga će takva filozofija biti u prvom redu zato kršćanska, što se rado služi izvanjskom pomoću objave; i baš ova realna izvanjska pomoć objave daje kršćanskoj filozofiji specifičko kršćansko obilježje. Tek u drugom redu zvat će se jedna filozofija kršćanska s obzirom na njenu materiju, to jest s obzirom na skup njenih afirmacija. Kršćanska filozofija prema tome znači takav način filozofiranja, koji ne samo negativno vodi računa o kršćanskoj objavi, nego koji i pozitivno traži svietlo objave u korist samih razumskih istina. Ne zadaje se filozofiji nešto novo, što ne bi već po sebi spadalo u njen djelokrug, ali ona sad izpunjava svoju zadaću svestranije i savršenije, i to izključivo na izvanjski poticaj kršćanske objave. — Sliedeće dvie rečenice najbolje izriču Jolivetovu tezu: »La philosophie peut donc être dite chrétienne dans la mesure même où elle enseigne cette métaphysique impliquée par la Révélation et absolument essentielle au dogme chrétien«[2]. Ili još određenije: »Ainsi donc, si le devoir de la philosophie est la poursuite du vrai, elle réalisera d'autant mieux sa fin que ses démarches seront entourées de garanties plus nombreuses et plus sûres et qu'elle sera plus attentive à profiter de toutes les lumières qui peuvent l'aider dans sa tâche. C'est dire que le bénéfice que la philosophie chrétienne attendra de la Révélation ne sera pas simplement le bénéfice négativ du contrôle de ses propres conclusions, mais le bénéfice positif d'un surcroît de lumière dans l'ordre rationnel, qui est proprement et exclusivement le sien«[3].

[2] R. Jolivet, La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine. Paris 1932, str. 15.
[3] R. Jolivet, La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine. Paris 1932, str. 34.

R. Garrigou-Lagrange drži, da u određivanju pojma kršćanske filozofije jedni previše naglašuju kršćanski duh kršćanske filozofije, a to znači obezcjenjivati njenu racionalnu vriednost, dok drugi, da spase racionalnu vriednost filozofije, donekle umanjuju kršćanski duh kršćanske filozofije. Prvi naime kažu, da je naša razumska spoznaja tako slaba, da se u nama sve više rađa želja i čežnja za višom spoznajom, za spoznajom, koja je stvarno neposredna spoznaja Boga u kraljevstvu blaženih. Drugi opet kažu, da kršćanska filozofija nije u sebi kršćanska, nego samo negativno (ukoliko nije u opreci s kršćanskom objavom) i zbog subjekta, koji filozofira (kršćanin). — Pozivajući se na različne crkvene dokumente, Garrigou-Lagrange brani tezu, da kršćanska filozofija nije samo negativno i zbog subjekta kršćanska, nego pozitivno i u sebi. To znači, da se kršćanska filozofija na naročiti način podudara s kršćanskom objavom. Radi se naime o takvoj filozofiji, koja je skladno podređena objavi, pa se uslied te podređenosti i sama filozofija (a ne samo filozof-kršćanin!) pozitivno usavršuje. Kako je to moguće? Da to uvidimo, treba da s Maritainom razlikujemo samu narav ili bit filozofije od njenih različno savršenih stanja. Tako se na pr. može reći, da je filozofija u Aristotelu bila prilično nesavršena, dok je naprotiv bila vrlo savršena u sv. Tomi. Ovo savršenije stanje tumači Garrigou-Lagrange također s Maritainom dvostrukom (objektivnom i subjektivnom) podkrepom, što je filozofija dobiva od objave. Objektivna podkrepa jest u tome, što su neke filozofijske istine, koje čovjek poslije iztočnog grieha ne može lako sa sigurnošću i bez zablude spoznati, također od Boga objavljene; tako na pr. slobodno stvaranje iz ničega, obća Božja Providnost, duševnost i bezsmrtnost ljudske duše i slično. Subjektivna podkrepa dolazi od nadnaravnog čina vjere: nadnaravna sigurnost vjere o objavljenoj istini vječnog života, da navedemo samo jedan primjer, subjektivno podkrepljuje filozofsku sigurnost o duševnosti i bezsmrtnosti ljudske duše. Razlog je teologijski, a sastoji se u tome, što je i nadnaravna vjera čin razuma te kao viša stvarnost (habitus supernaturalis!) vrši upliv na naravne čine razuma kao na nižu stvarnost u istoj spoznajnoj sposobnosti. Ukratko se dakle može reći, da je kršćanska objava doduše izvanjska norma filozofije, ali da filozofija pod njenim vodstvom i ojačana spomenutom dvostrukom podkrepom postaje u sebi kršćanska.

2. *Pravo rješenje*

Osnovnu problematiku oko pojma kršćanske filozofije vrlo pregledno rezimira isusovac J. de Vries, kako sliedi[4].

Za kršćansku filozofiju govore ovi razlozi:

[4] J. de Vries, Christliche Philosophie. (Scholastik. 12, 1937, str. 1—16.)

1. Nema područja, na kojem bismo bili samo ljudi, a ne i kršćani. Stoga i filozofiranje mora biti filozofiranje iz vjere: kršćansko filozofiranje.

2. Predmet je filozofije univerzalan: cjelokupnost bitka. Stoga, čini se, nadnarav ne može biti izuzeta od filozofijskog promatranja. Inače bi preostao izsječak bitka. Međutim, do nadnaravi nas vodi samo vjera kao takva. Iz toga, dakle, kao da sliedi, da filozofija nuždno mora biti vjerska ili kršćanska.

3. Danas se obćenito misli, da se svako znanstveno iztraživanje mora temeljiti na nekim predpostavkama, a da to isto vriedi i za filozofiranje. Ne filozofira naime neki abstraktni spoznajnoteoretski subjekt, nego konkretni čovjek, čovjek, koji se ne može riešiti svoje egzistencialne uvjetovanosti.

Protiv kršćanske filozofije govore ovi razlozi:

1. Stoljećima se insistira na bitnoj razlici između filozofije i teologije. Te razlike stvarno nema, ako teologija ima pozitivni utjecaj na filozofiju, jer se ne bi moglo govoriti o filozofiji kao samostalnoj nauci.

2. Ako se i filozofijska pitanja stavljaju iz vjere, onda sama vjera nije razumski opravdana: prije razumskog opravdanja imamo onda već vjeru. To se protivi nauci Crkve.

3. Branitelji kršćanske filozofije kao da polaze od nekih iracionalnih predpostavaka. To u principu vodi do relativističkog shvaćanja filozofije.

Što treba na to odgovoriti? — Razlozi i jednog i drugog pravca nisu bez temelja. Oni se ne eliminiraju podpuno. Treba naći takvo rješenje, koje vodi računa o svim iznesenim zahtjevima. — Treba imati pred očima, da se o filozofiji može govoriti u dvostrukom smislu. Filozofija može značiti abstraktnu bit umovanja, a može također značiti konkretni poviestni oblik tog umovanja. Pitanje o kršćanskoj filozofiji uglavnom je pitanje o konkretnom poviestnom obliku filozofije. — Kao što ima »aristotelske« filozofije, tako isto se može u nekom analognom smislu govoriti o »kršćanskoj« filozofiji. Analogija nije stroga, jer kršćanska nauka nije filozofski sistem, kao što je to bila Aristotelova nauka.

Možemo se u načelu priključiti mišljenju, što ga zastupa J. de Vries te reći sliedeće: Ako gledamo ne samu abstraktnu bit filozofije, težko je govoriti o kršćanskoj filozofiji. Tu vriedi: ako se pozivamo na razum, filozofiramo, ako se naprotiv pozivamo na objavu, nalazimo se u teologiji. Drugo je, kad mislimo na onaj konkretni poviestni oblik filozofije, koji se naziva kršćanskim. Za njega se s pravom smije tvrditi, da je »kršćanski«, jer je on nastao pod uplivom kršćanske vjere. Kakav je to upliv? Nije logički upliv, kao da bi se neka pitanja rješavala upravo motivima i kriterijima vjere. Kad bi to bio slučaj, smatralo bi se filozofijom ono, što je zapravo teologija. Prema tome ne bismo imali »kršćansku« filozofiju, već pseudo-filozofiju. Moguć je dakle samo psihologijski utjecaj vjere na filozofiju, a da se ne povriedi sama bit filozofije. Ima pitanja, o kojima filozof ne bi tako svestrano razmišljao i razpravljao, kad ne bi bilo objave, koja zbog prividnog protivnog naučavanja opominje na oprez. Taj utjecaj nije doduše takve naravi, da filozof bez njega uobće ne bi mogao doći do stanovite filozofijske problematike. Utjecaj objave nije fizički, nego samo moralno potreban, i to opet ne zato, što stanovita filozofijska problematika inače ne bi postala »problemom«, nego zato, da bi se u rješavanju takve problematike postiglo ono savršenstvo, koje je u filozofiji uobće moguće.

Radi se o pozitivnom utjecaju, to jest o utjecaju, kojim se filozofija obogaćuje novim znanjem. Filozof je »izazvan«, da razmišlja tamo, gdje bi već prestao razmišljati, kad ne bi trebalo voditi računa o »usklađivanju« znanja s objavom. Ali kad razmišlja, razmišlja kao filozof, izključivo po načelima razuma.

Kako se vidi, pojam kršćanske filozofije po svom pozitivnom značenju znači nešto više, nego što je rečeno formulom, da je teologija negativna norma filozofije.

LITERATURA

Iz najvažnije literature o pojmu kršćanske filozofije vidi sliedeće knjige i članke: R. Jolivet, La philosophie chrétienne et le pensée contemporaine. Paris 1932. Naročito prvo (La notion de philosophie chrétienne, str. 19—43) i drugo (Les grandes thèses de la philosophie chrétienne, str. 45—63) poglavlje. — J. Janžeković, Boj za krščansko filozofijo. (Čas XXVIII, 1933—34, str. 255—262 i 292—303.) — P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. II. Paris 1935, str. 311—332. — J. Maritain, Von der christlichen Philosophie. Übersetzt von Balduin Schwarz. Salzburg-Leipzig 1935. — R. Garrigou-Lagrange, De relationibus inter philosophiam et religionem. (Acta secundi congressus thomistici internationalis. Taurini-Romae 1937, str. 379—405.) — C. Colombo, Intorno alla »Filosofia cristiana«. (Ibid., str. 432—440.) — J. de Blic, Quonam sensu recta sit locutio »Philosophia christiana«? (Ibid., str. 450—453.) — A. Dempf, Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Bonn 1938.

VIII. SKOLASTIČKA FILOZOFIJA

1. Skolastici i neoskolastici

S pojmom skolastičke filozofije tako zvani moderni mislioci obično spajaju neki vriednostni sud, dakako u negativnom smislu. »Skolastički filozof« u njihovim očima nije čovjek, koji misli bez predrazsuda, nego čovjek, koji je u svom mišljenju voden »apologetskim tendencijama«, a misli se, da on ili nekritički unapried prihvaća istine, što mu ih vjera sugerira, ili da zatvara oči pred problemima, koji bi ga mogli dovesti u sukob s dogmama vjere. Tako oni razumiju i tumače stav skolastičkog filozofa, koji po vlastitom priznanju kao »kršćanski mislilac« u s k l a đ u j e svoju filozofiju s vjerom. Vidjeli smo već, kako treba shvatiti pojam o »usklađivanju« znanja s vjerom. — U drugim suvislostima »skolastički filozof« bi imao biti virtuoz u s i s t e m a t i z i r a n j u preuzetog ili već stečenog filozofijskog znanja, ali on ne bi bio i z t r a ž i v a č. Priznaje mu se riedka vještina u definiranju i distingviranju, uobće u povezivanju istina u jedinstvenu cjelinu, ali ga se zato rado smatra čistim »dialektičarom«, koji se gubi u formalnostima, a ne rješava stvarne probleme (Systemdenker, nicht Problemdenker!). U vezi s tim želi se takoder reći, da je skolastička filozofija »suha«, »sterilna«, previše »abstraktna«, jednom rieči »intelektualistička«, koja nikako ne vodi računa o d o ž i v l j a j n o m aspektu filozofijskih problema ili ga barem previše zanemaruje.

Da izbjegnu tim prigovorima, mnogi se branitelji skolastičke filozofije radije nazivaju n e o s k o l a s t i c i m a. Tim žele naglasiti, da se oni u nekom pogledu razlikuju od onih skolastičkih filozofa, koji su nam poznati iz poviesti filozofije srednjeg vieka. A u čemu bi se imala sastojati ta razlika? U tom, što neoskolastici traže neku vezu s modernom filozofijom i s modernim naukama uobće, dok drže, da moderni filozofi »skolastiku« (bez predmetka »neo«!) smatraju podpuno z a t v o r e n i m sustavom. U načelu je tako, da d a n a š n j i skolastici obćenito nastoje voditi računa o tekovinama pozitivnih znanosti i o svemu, što je u modernim filozofskim sustavima izpravno i istinito. Zato se izraz »neoskolastika« i može uzeti kao ime za skolastičku filozofiju u novije vrieme. Međutim, sami neoskolastici ne diele mišljenje protivnika skolastike, da je »skolastika« podpuno zatvoren

sustav, odnosno da su skolastici srednjeg vieka branili zatvoren sustav, kao da nisu priznavali mogućnost napredka u znanosti. Njihovo se držanje mora ovdje uzeti u poviestnom smislu. Neoskolastici žele naglasiti, da oni doduše brane skolastičku filozofiju, ali da je ne brane baš sasvim strogo u onom obliku, u kojem je ona cvala za vrieme sv. Tome, već da je brane s onim stvarnim i metodičkim izpravcima, koji su se pokazali potrebnim i prikladnim prema dosadašnjim posljedcima znanstveno-filozofijskog iztraživanja.

2. Što je zapravo skolastička filozofija?

Težko je dati odgovor u smislu kratke i točne definicije. Ime dolazi od »scholasticus« (što pripada školi), pa bi se moglo reći, da je skolastička ona filozofija, koja se naučava u školama. Odmah se vidi, da ovo »naučavanje u školama« mora dobiti određeniji smisao. Ne misli se na bilo koje škole, nego na škole, kojima upravlja Crkva ili u kojima se barem predaje filozofija prema uputama Crkve. Nastaje potežkoća, jer bi se moglo misliti, da Crkva naprosto propisuje istine. Kakva bi to bila filozofija, u kojoj se ne bi moglo samostalno ili »slobodno« misliti, nego u kojoj bi naprosto trebalo slušati Crkvu? Ne misli se na takve »upute«, koje bi bile strogi »propisi«, a koje bi dirale u samu bit filozofije, nego se misli na one filozofijske istine i metode, koje uživaju povjerenje Crkve, jer se slažu s objavljenim istinama i s metodama obrane vjere.

Da shvatimo još točnije, što to ima da znači, moramo »skolastiku« promatrati s dvostrukog stanovišta: s poviestnog i s metodičkog stanovišta.

U poviesti filozofije konstatira se naročita jedinstvena pojava, koja nosi ime »skolastičke filozofije« (i »skolastičko bogoslovlje«). Ne smijemo to sad tako shvatiti, kao da možemo jednostavno otvoriti jednu poviest filozofije te iz nje doznati, od kad do kad traje skolastika i koji su bili njeni predstavnici. Ovdje je upravo to u pitanju, po čemu smijemo jednu nauku nazvati skolastičkom i jednog filozofa skolastikom. U tu svrhu potreban nam je jedan kriterij, a taj dobivamo valjda na taj način, što spajamo u jedno sliedeća dva momenta: usklađivanje znanja s objavom (»ancilla theologiae«) i zastupanje stanovitog broja temeljnih istina. — Daju li se na taj način odrediti sasvim točne granice? Jedva! Zato treba uočiti još i metodički aspekt.

Kao poviestnu činjenicu možemo ustanoviti i to, da postoji naročiti metodički postupak u postavljanju pitanja i u rješavanju problema, naročita poviestno spoznatljiva znanstvena tehnika, koja u prvom redu ide za tim, da primieni filozofijske istine na objavljene ili teologijske istine.

Držim, da treba imati pred očima sve navedene momente, ako želimo pojmom skolastičke filozofije obuhvatiti sve ono, na što se obično misli, kad je rieč o skolastičkoj filozofiji.

Kako se vidi, skolastička filozofija na taj način nije naprosto istovjetna s »k r š ć a n s k o m« filozofijom, nego je samo kao jedan njen dio. Za patrističku filozofiju možemo reći, da je »kršćanska«, ali ona nije i skolastička.

Isto tako postaje razumljivo, da se o skolastičkoj filozofiji može govoriti kao o p o v i e s t n o m razdoblju, koje je već prošlo, ali da i danas može netko biti skolastički filozof, premda poviestno više ne živimo u vrieme skolastike.

3. Je li skolastička filozofija u strogom smislu »jedna«?

Usvajamo mišljenje, što ga u toj stvari brani R. Jolivet, koji protivno M. De Wulfu drži, da se poviestno ne može govoriti o j e d n o j skolastičkoj filozofiji. Težko je naći jedan zajednički pojam, po kojem bi se na pr. u isto vrieme dali definirati sustav Ockhama i sustav sv. Tome. Obratno vriedi, da se na pr. jednako lako govori o skolastičkoj filozofiji i o tomističkoj filozofiji kao o istoj filozofiji, a čini se, da se tim ukazuje na j e d a n d u h (esprit), koji zapravo prelazi granice samog tomizma, a za koji ne vidimo, zašto se ne bi mogao očitovati i u naukama, koje nisu strogo tomističke. Izraz »skolastička filozofija«, koji je uobičajen, prema tome ne bi naprosto značio jednu sasvim određenu kompleksnu poviestnu činjenicu, nego više jednu takvu filozofiju, koja se trudi — i tu dolazi naročito do izražaja metodički moment! — oko rješavanja pitanja o odnosu između razuma i vjere te koja u smislu spekulativnog iztraživanja nastoji razumski i sustavno oblikovati odnosno srediti (organiser) spoznaju. Nastojanje oko ovog metodičkog momenta znači neko obće podudaranje s aristotelskom metodom, pa je to i ona prava dodirna točka između metode srednjovjekovnih skolastika i metode današnjih skolastika ili neoskolastika. Prema tome je »skolastika« i d e a l n a s i n t e z a, to će reći neprestano nastojanje oko sintetiziranja svih istina, razumskih i objavljenih, prema načelima ljudske (filozofijske) spoznaje. To nije svršeno ili završeno djelo. Naprotiv, to je djelo otvoreno za daljnji razvitak i za sticanje novih spoznaja. Skolastika nije »zatvorena« ili m r t v a nauka[1].

4. Postoji naročita »s k o l a s t i č k a t e h n i k a p r i k a z i v a n j a«

Postavlja se t e z a ili tvrdnja, koja dakako nije naprosto izmišljena, nego se njom metodički anticipira sam rezultat iztraživanja u pogledu stanovitog problema. Na pr.: »Načelo

[1] R. J o l i v e t, La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine. Paris 1932, str. 91—92.

uzročnosti ima objektivnu i obću vriednost.« Ili: »Iz sviesti ćudoredne obveze i odgovornosti zaključujemo, da postoji transcendentni osobni zakonodavac.«

Prije svega treba pokazati s v e z u (nexus), u kojoj i zbog koje se postavlja problem; treba podsjetiti na ono, što je već dokazano te pokazati, kako se nameće daljnje pitanje. Da se omogući dobro i uspješno razpravljanje, treba protumačiti sve p o j m o v e, kojima se formulira teza i koji osim toga još dolaze u obzir u svrhu jasnog dokazivanja. Poslije toga treba prikazati različna m i š l j e n j a za i protiv; ali kod toga treba voditi računa o tom, da se mišljenja pojedinih filozofa vide u perspektivi njihovog sistema i na onoj naročitoj idejno-poviestnoj pozadini, kojom su bila uvjetovana. Poslije toga treba još jedanput odrediti točni smisao teze, da bi se znalo, o č e m u s e r a d i (status quaestionis), a o čemu se ne želi govoriti. Tek onda se dolazi do samog d o k a z i v a n j a (argumentum), pa se redom iznose dokazi.

Često je slučaj, da iz dokazane teze lako sliedi neka daljnja istina. Metodički nije potrebno iznova tumačiti pojmove te nabrajati ista mišljenja, pa se ukratko u posebnom dodatku upozoruje na to, da iz dokazane teze bez daljnjeg sliedi neka određena istina. Taj dodatak zove se c o r o l l a r i u m. Može se pokazati uputnim, da se u svezi s nekom tezom daju točnija tumačenja u pogledu stanovitih pitanja, o kojima nema posebne teze. Takva se tumačenja označuju posebnim imenom: s c h o l i o n.

Redovito je tako, da i poslije dokazivanja izbijaju na površinu razlozi, koji govore protiv teze. To su tako zvane p o t e ž k o ć e (difficultates) ili p r i g o v o r i (obiectiones). Treba ih uočiti te pronaći »t o č k u n e s p o r a z u m a«. Ako se primjenjuju pojmovi onako, kako se upotrebljavaju u dokazivanju, nalazi se rješenje skoro za sve prigovore. Ili treba pokazati, da potežkoće nastaju zato, što se krivo drži, da neka pitanja imaju stvarnu svezu s iznesenom i dokazanom tezom, dok je ta sveza zapravo samo prividna. Kako god bilo s eventualnim drugim potežkoćama, uviek se treba držati sliedećeg načela: Potežkoće se rješavaju po istim načelima, po kojima se postavljaju. Ako se na pr. protiv teze iznosi prigovor iz objave ili teologije, onda treba pokazati, da prigovor po samim načelima objave ili teologije ne stoji, odnosno da njim stvarno nisu pogođene one filozofijske tvrdnje, za koje se čini, da se protive stanovitim objavljenim istinama.

5. Skolastička disputacija

Trebalo bi ovdje još nešto reći o s k o l a s t i č k o j d i s p u t a c i j i, u kojoj se primjenjuje sve, što smo napried izložili. Međutim, o tom je lakše govoriti u svezi s praktičnim vježbama, kad se početnik već upoznao sa stanovitim brojem teza iz bilo koje filozofijske discipline. Ovdje bi sve bilo pre-

više abstraktno, a osim toga nije dobro bez potrebe teretiti pamćenje. Zato ćemo samo ukratko upozoriti na smisao tih disputacija.

Uloge se podiele tako, da je jedan branitelj teze i jedan ili više protivnika ili napadača teze. Tvrdnje, što ih branitelj zastupa, formuliraju se kratko i jasno, tako da ih se može lako zapamtiti. Napadaču je stavljeno u dužnost, da iznese sve one razloge i argumente, za koje se čini, da se protive braniteljevoj tvrdnji. Prije nego što se ulazi u samo disputiranje, branitelj mora ukratko izložiti napadnutu tvrdnju. Kad napadač stavlja svoje prigovore u obliku silogizma, ide se za tim, da potežkoće budu prikazane na što jasniji način. Prije nego što branitelj odgovori, mora točno ponoviti izneseni prigovor. Na taj način može se ustanoviti, da li je izpravno shvatio same rieči napadača, a dok ponavlja prigovor, može se branitelj mirno »uživjeti« u novi problem. Branitelj onda primjenjuje pojmove, što ih je već objasnio prilikom izlaganja svoje tvrdnje, te pokazuje, da se prigovor temelji na nekoj nejasnoći ili na nekom nesporazumu. Ako napadač nije zadovoljan s odgovorom, može iznieti daljnje razloge, nadovezujući po mogućnosti izravno na ono, što je branitelj pri davanju odgovora priznao kao sigurnu istinu.

Obrana se odvija u strogo silogističkom obliku, čemu moderni mislioci rado prigovaraju, kao da se tu radi o pretjeranom metodičkom postupku. Međutim, treba stvar uzeti kao ono, što ona stvarno jest: školovanje u egzaktnom i logički dosljednom mišljenju. Nemojmo zaboraviti, da je i u mišljenju potreban zapt. Mnogi razgovori, koji se odvijaju u nevezanom ili »slobodnom« obliku, često vode do toga, da se u disputiranju skače s jednog pitanja na drugo. Davaju se odgovori prije nego što je utvrđeno, da li je sudionik (»partner«) uistinu shvatio smisao prigovora. U svojoj nevezanosti prenagle se i branitelj i napadač, a poslije stanovitog vremena valjda ipak ustanove, da su se sasvim udaljili od predmeta svoje diskusije. Iako eventualno i te druge misli potiču na razmišljanje, ipak nije do kraja izpitan onaj problem, oko kojeg je nastala diskusija i koji je trebao biti razčišćen. Može se dogoditi i to, da nevezano razgovaranje s naglim davanjem odgovora vodi do toga, da netko uslied čisto psihologijskih okolnosti najedanput tvrdi nešto, što nikad ne bi tvrdio, da je mogao mirno i »disciplinirano« razmišljati i odgovoriti.

LITERATURA

F. Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik². Freiburg i. Br. 1933. — P. Geny, Questions d'enseignement de philosophie scolastique. Paris 1913. — M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. (Dosad dva svezka.) Freiburg i. Br. 1909 und 1911.

XI. TOMIZAM

1. »*Knez skolastike*«

Najznačajniji predstavnik skolastičke filozofije je dominikanac sv. Toma Akvinski (1224. ili 1225.—1274.). Već su ga njegovi suvremenici slavili kao »najčuvenijeg učitelja«. On se služi rezultatima iztraživanja prošlih vremena, naročito rezultatima Aristotelove filozofije, a odlikuje se samostalnim logičko-metodičkim i metafizičko-spekulativnim mišljenjem (Grabmann). Kritičkim izpitivanjem i produbljivanjem najvažnijih tekovina dotadašnje filozofije nastoji povezati sve pozitivne odnosno kritički opravdane istine u jedinstven sustav. Dok je na pr. sv. Augustin čovjek intuicije i u tom smislu dubok mislilac, dotle je sv. Toma tipičan predstavnik abstraktno-diskurzivnog načina mišljenja i velik sintetičar odnosno sistematičar. Nazivaju ga i »knezom skolastike«. Po običaju, koji je poznat od 12. stoljeća, pridavali su slavnim skolastičkim misliocima naziv »doctor« s naročitim epitetom, koji je trebao karakterizirati njihovo značenje ili njihov način mišljenja. Tako je sv. Toma početkom 14. stoljeća dobio naziv »doctor communis«, po čemu se vidi, da njegov autoritet nije bio ograničen na neku školu: zato »zajednički naučitelj«. U 15. stoljeću pridružio se tom nazivu i ovaj drugi: »doctor angelicus«. Izraz »anđeoski« je aluzija na Tominu riedko duboku spoznaju vjerskih istina: naučitelj, koji je po spoznaji sličan anđelima. Toliko za kratku karakteristiku njegovog značenja.

2. *Kako treba sliediti Anđeoskog Naučitelja?*

Filozofi, koji se u svom spekulativnom iztraživanju istine prvenstveno ili čak izključivo drže načela i metode sv. Tome, zovu se »tomisti«, dok je njihova nauka dobila ime »tomizam«. Ima mislilaca, koji u tom pretjeruju, pa se zato zovu »strogi tomisti« ili čak »pantomisti«. Iako stoji, da tomizam najviše zastupaju dominikanci, velikim dielom već iz poštovanja prema sv. Tomi kao tako odličnom članu svoga reda, ipak se ne može reći, da je tomizam »stvar dominikanaca«.

S katoličkog stanovišta zanimljiva je i važna činjenica, da je najviši crkveni autoritet na poseban način hvalio i prepo-

tučio nauku sv. Tome. Postoje vrlo jaki dokumenti o tom[1]. Tako na pr. u novije vrieme enciklika »Aeterni Patris« (1879.) Leona XIII., izdana na blagdan sv. Dominika. U buli »Pascendi«, kojom se osuđuju modernističke zablude, Pio X. iztiče, da napuštanje sv. Tome, prije svega u metafizičkim pitanjima, povlači za sobom veliku štetu. Benedikt XV. u enciklici »Fausto appetente die«, koja je izdana povodom sedamstogodišnjice smrti sv. Dominika, kaže među ostalim i ove snažne rieči: »Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse.« Pio XI. u enciklici »Studiorum ducem« proglašuje sv. Tomu »zajedničkim naučiteljem Crkve« te ponovo iztiče rieči, po kojima je Crkva Tominu nauku učinila svojom. — Postoji još cieli niz drugih crkvenih dokumenata, iz kojih se vidi veliki ugled, što ga pred Crkvom uživa sv. Toma zbog svoje nauke.

U svezi s takvim izjavama nastale su mnoge ozbiljne sumnje u pogledu s l o b o d e mišljenja i naučavanja. Na te se sumnje obično i odgovara u naprijed navedenim dokumentima. Ima i i z r a v n i h odgovora na pitanja, koja su bila postavljena Svetoj Stolici. Dok obćenito dolazi do izražaja, da preporuke Tomine nauke ne znači napadaj na druge mislioce, koji su po Crkvi priznati (»quorum laus est in Ecclesia«), dotle enciklika »Studiorum ducem« sasvim jasno iztiče načelo, prema kojem se vidi, da ona osuđuje tako zvani pantomizam. Da je sv. Toma proglašen z a j e d n i č k i m naučiteljem, ima svoj opravdani razlog u tom, što se želi stati na kraj nepreglednom množtvu filozofijskih i teologijskih škola. Da se ne bi kočila sloboda iztraživanja tjesnogrudnošću i fanatizmom nekih, koji u zastupanju Tomine nauke više vide autoritet nego same objektivne argumente razuma, dodano je u enciklici i sliedeće: neka sliede Anđeoskog Naučitelja tako, da ga doista mogu nazvati svojim učiteljem, ali neka zato nitko od drugog ne traži više nego što od svih traži sama Crkva. Još se posebno iztiče moment slobode: »Neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur.«

Kad sama Crkva s jedne strane traži, da sliedimo nauku sv. Tome (vidi o tom kanon 1366. § 2. Kodeksa crkvenog prava[2]), a s druge strane iztiče neku slobodu u pogledu pitanja, u kojima se jači mislioci katoličkih škola razilaze, onda to razlikovanje mora imati neki smisao. U načelu zato nije u duhu crkvenih odredaba, ako netko napada drugog s a m o z a t o, što ovaj brani neki nazor sv. Bonaventure, Duns Skota ili bilo

[1] Vidi te dokumente u djelu: F. E h r l e, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik[2]. Freiburg i. Br. 1933, str. 77—88.

[2] »Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.«

kojeg drugog jačeg skolastika, koji u stanovitim stvarima ne brani mišljenje sv. Tome, odnosno koji ne brani neko mišljenje, za koje tomisti samo misle, da je ono mišljenje sv. Tome.

3. *Sloboda diskutiranja*

Poučno je uočiti još i sliedeću činjenicu, oko koje se puno razpravljalo, a koja pokazuje, da Crkva »propisuje« glavnu nauku sv. Tome na način, koji ostavlja i slobodu diskutiranja. Kako i u kojoj mjeri, vidjet će se iz samog primjera, što ga ovdje iznosimo.

Sveta Kongregacija sjemeništa i sveučilišta odgovorila je 1914. na upit nekih profesora, koji su bili podnieli 24 teze kao istine, koje su po njihovom mišljenju u skladu s metafizičkim načelima sv. Tome: »eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora«. Bilo je među ovim tezama više prieporníh pitanja; najviše se to ticalo treće teze o realnoj razlici između esencije i egzistencije (između bîti i obstojnosti) u stvorenim bićima. Da bi se uklonile sve sumnje, obratio se isusovački general Ledóchowski 1915. na Benedikta XV., koji je odobrio za Družbu Isusovu odgovor, što ga je u svoje vrieme general Martin bio dao članovima svoje družbe, a koji je bio izrađen u duhu uputa Leona XIII. Taj odgovor glasi ovako: »Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere sub hac tamen duplici conditione: 1. ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae atque necessariam asserat ad probandam existentiam Dei, eiusque attributa, infinitudinem etc. et ad dogmata rite explicanda et illustranda; 2. ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis doctoribus, quorum laus est in Ecclesia.« Benedikt XV. dodao je ovom odgovoru sliedeće rieči: »Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta mentem Leonis XIII. fel. rec. ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus.« Tu se dakle naglašuje s l o b o d a r a z p r a v l j a n j a.

To su valjda doznali branitelji strogog tomizma, pa su u veljači 1916. opet molili odgovor navedene Kongregacije na pitanje, da li navedene 24 teze doista sadrže autentičnu nauku sv. Tome, i u tom slučaju, da li moraju biti n a l o ž e n e katoličkim školama, da ih drže (neka se pazi na formulu: utrum imponi debeant scholis catholicis tenendae?). Odgovor glasi: »Omnes illae 24 theses philosophicae germanam sancti Thomae doctrinam exprimunt, eaequae p r o p o n a n t u r v e l u t i t u t a e n o r m a e d i r e c t i v a e.« Izabran je dakle blaži izraz. Ne kaže se »imponantur tenendae«, već »proponantur veluti tutae normae directivae«. Na nove sumnje, koje su nastale, o b j e l o d a n i o je isusovački general naprijed spomenuti odgovor Benedikta XV., te je iztaknuo, da svaki član družbe može slobodno sliediti i takve teze, koje su oprečne onima, za

koje se ne kaže, da su »necessario tenendae«, nego da su »tutae normae directivae«: »proinde plena remanet potestas iis qui doctrinam sancti Thomae sequuntur, quasdam oppositas defendendi«. I ovo je tumačenje dobilo svoje odobrenje po Benediktu XV., koji je kazao: »Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio.«

To u načelu znači: Naloženo je, da treba naučavati sv. Tomu, ali se ipak ne nalažu 24 teze, iz čega se može zaključiti, da Crkva ne drži, da je u tim tezama sasvim sigurno sadržana bitna nauka sv. Tome. »Tuta norma directiva« ne znači podpunu sigurnost i istinu, već neku pouzdanost i put bez opasnosti. Dok je izvan svake sumnje, da dvie izreke ne mogu biti u isto vrieme i pod istim vidom istinite, ipak mogu biti jednako pouzdane i jednako bez opasnosti, pa je na mjestu, da u pogledu njih vlada sloboda izbora.

4. *Tomizam nije jedina »kršćanska« filozofija*

Opet se možemo priključiti mišljenju R. Joliveta: Obćenito govoreći mogu se oblikovati i razvijati različni sistemi, koji će se strogo držati onoga, što od njih traži filozofija, ukoliko je kršćanska. Strogo uzevši ima doduše samo jedan sistem, kao što je samo jedna istina. No budući da je naše spoznanje vrlo ograničeno, a njegov predmet suviše kompliciran, to ćemo jedva sigurno znati, da nam je pošlo za rukom tako sistematizirati svu stvarnost, da svaki drugi sistem bude izključen kao kriv ili inadekvatan. Stoga Crkva, ma koliko preporučila filozofiju sv. Tome, ne će drugim sistemima (na pr. nauci sv. Augustina, sv. Bonaventure ili Duns Skota) osporavati ni kršćanski značaj ni pravu filozofijsku vriednost; štoviše, ona ne će izključiti ni teoretsku mogućnost eventualne sistematizacije savršenije od sistematizacije sv. Tome.

Crkva samo zato preporuča sistem sv. Tome, jer tomistički sistem po njezinom sudu među svim drugim naukama danas najviše odgovara zahtjevima »kršćanske« filozofije.

Dok se u sistemima moderne filozofije redovito jednostrano insistira na stanovitom aspektu realnosti, tomistička filozofija prije svega nastoji u velikoj sintezi obuhvatiti i pomiriti prividno protivne aspekte realnosti: imanenciju i transcendenciju, jedinstvo (jednoću) i množtvo, pojave i substancije, nepokretnost i pokretnost, fiziku i metafiziku, subjektivnost i objektivnost, razum i intuiciju, narav i nadnarav, determinizam i slobodu, i t. d. Sve to nastoji skolastička (zapravo se želi reći: tomistička) filozofija povezati u organsku cjelinu u obćoj, stvarno opravdanoj sintezi[3].

[3] R. Jolivet, La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine. Paris 1932, str. 89—90 i 95.

5. *Čudan slučaj*

U mnogim je slučajevima prieporno, da li tko sliedi sv. Tomu ili ne, kad nije jasno, što je sam sv. Toma o stanovitim pitanjima naučavao. Zanimljivo je na pr., da strogi tomizam obćenito brani tako zvanu fizičku predeterminaciju, to jest nazor, da stvor ne može djelovati, ako nije za to fizički predodređen od Boga, te da stvor, kad djeluje, djeluje upravo ono, za što je tako unapried određen. Nije ovdje važno, da tumačimo smisao fizičke predeterminacije. Ta se nauka zove i banjezianizam (po španjolskom dominikancu Bañezu, koji je ovu nauku izložio). Strogi tomizam branio je i brani tu nauku obćenito valjda samo ili barem naročito zato, jer misli, da je to nauka sv. Tome. Sam sv. Toma ne govori jasno o stvari.

Međutim, što se dogodilo? H. Schwamm je dokazao, da je zapravo Duns Skot začetnik sustava o fizičkoj predeterminaciji. Skotisti, koji su dalje izgrađivali taj sustav, bran'li su ga sviestno protiv nauke sv. Tome i njegovih učenika. Već je polovicom XIV. stoljeća problem fizičke predeterminacije bio razvijen do njegovih zadnjih konzekvencija. Iz toga sliedi: Dakle je sv. Toma branio nauku, koja nije bila istovjetna s naukom fizičke predeterminacije[4].

Može se dogoditi i to, da netko u zastupanju neke nauke više energije utroši u to, da dokaže, da je njegovo mišljenje u skladu s nazorom sv. Tome, nego što iznosi pozitivne teoretske ili spekulativne razloge za dokazivanje opravdanosti svog mišljenja. Tako onda filozofiranje u velikoj mjeri prelazi u tumačenje tekstova sv. Tome.

To ističemo samo zato, da se vidi, kako i ova po sebi vrlo dobra stvar može imati i svojih nedostataka. Neka se to ne shvati kao napadaj na tomizam, nego samo kao izraz želje, da budu tolerantniji oni, koji u zastupanju tomizma pozivom na crkveni autoritet traže više, nego što traži sama Crkva[5].

LITERATURA

A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin[4]. 2 svezka. Paris 1925. Na njemački preveo R. Grosche pod naslovom: Der heilige Thomas von Aquin. Hellerau 1928. — E. Gilson, Le Thomisme[3]. Paris 1927. — G. Manser, Das Wesen des Thomismus[2]. Freiburg (Schweiz) 1935. — M. Grabmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt[6]. München 1935. (Izvrstan popis literature: str. 217—225.) — J. Maritain, Anđeoski Naučitelj. Preveo V. Poljak. Zagreb 1936. — H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Bonn 1938.

[4] Poredi: H. Schwamm, Magistri Joannis de Ripa O.F.M. doctrina de praescientia divina. Inquisitio historica. Romae 1930. Isti, Robert Cowton O.F.M. über das göttliche Vorherwissen. Innsbruck 1931. Isti, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen Anhängern. Innsbruck 1934.

[5] K svemu poredi polemiku između dominikanca H. Boškovića i franjevca K. Balića. H. Bošković, Sv. Toma Akvinski i Duns Skot. Zagreb 1940. K. Balić, Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji. Zagreb 1938. Da su Bošković i Balić polemizirali mirnijim tonom, njihove bi publikacije bile koristnije.

X. MODERNA FILOZOFIJA

1. *Što znači »moderna filozofija«?*

Budući da se pojmovi »skolastička«, »tomistička«, »aristotelovsko-tomistička«, »tradicionalna« ili »peripatetička« filozofija često suprotstavljaju pojmu »m o d e r n e« filozofije, potrebno je pokazati, što taj pojam zapravo znači.

»Moderno« je ono, što odgovara potrebama ili ukusu »sadašnjice«; ili drugčije: ono, što je suvremeno. Zato je taj pojam vrlo relativan, a po samom sadržaju nema pravog vlastitog značenja. On je uviek uvjetovan naročitim vremenom i naročitom duhovnom situacijom. Njegovo je značenje zapravo p s i h o l o g i j s k o. »Moderni« žele biti oni, kojima se nekako čini, da način, na koji se obćenito živi i misli, više ne odgovara uvjetima njihovog vremena i njihove kulture, te prema tome traže novi — »moderni« — način življenja i mišljenja. Već je u 14. stoljeću bilo govora o »modernoj« pobožnosti[1].

Zato pojam »moderna filozofija« može sadržavati najoprečnije nazore. To nije naročiti filozofijski sustav, nego se misli na sve one sustave, koji prvenstveno vode računa o suvremenim problemima, to jest o pitanjima, što ih stavlja naročito vrieme prema različnim činbenicima duhovnog previranja. Bilo je vrieme, kad je u središtu filozofiranja stajalo pitanje o podrietlu i sastavu tvari, i to u svezi s novom kozmogonijom i s novim odkrićima odnosno pronalazcima na području fizike i kemije. Danas stoji u središtu filozofiranja sam čovjek (antropologija), i to po svom doživljajnom značaju i po svojim egzistencialnim zadatcima.

Skolastička ili aristotelsko-tomistička filozofija samo onda nije »moderna«, ako se misli na činjenicu, da ona nije tek u naše dane nastala, upravo kao odgovor na potrebu današnjeg i u tom smislu suvremenog načina mišljenja. Ona je ipak »moderna« u tom smislu, što ne zatvara oči pred problemima sadašnjice, već im pristupa vrlo prokušanim načelima. Ona je u posebnom smislu »moderna« i u tom smislu, što više

[1] Ta se pobožnost izričito zove »devotio moderna«. Vidi o tom: M. G r a b m a n n, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg i. Br. 1933, str. 132—133. J. K u c k h o f f, Johannes von Ruysbroeck. Der Wunderbare. 1293—1381. Einführung in sein Leben. Auswahl aus seinen Werken. München 1938, str. 27—28 74—75.

nego bilo koja druga filozofija vodi računa o najaktuelnijem problemu svih vremena: o odnosu znanja prema vjeri, razuma prema objavi, čovjeka prema Bogu.

Budući da novost ili suvremenost kao takva nije jamstvo istine, to se ozbiljan mislilac ne bi smio razbacivati izrekama, po kojima izgleda, da je »m o d e r n a« filozofija sve.

2. *Sloboda mišljenja*

Izraz »moderni mislilac« zadaje nam još jedan problem, koji nam doziva u pamet ono, što smo rekli u svezi s tomizmom, naime, da Crkva nekako preporuča, propisuje i nalaže naučavanje po načelima sv. Tome. Nije li to protiv slobode mišljenja? Može li onda katolik uobće još filozofirati? Kako će se on pozivati izključivo na razum, ako već prihvaća stanovita načela z b o g a u t o r i t e t a C r k v e?

Treba samo pobliže analizirati smisao crkvenog propisa, da se vidi, kako izneseni prigovor ne stoji. Crkva obvezuje v j e r n i k a, dakle onoga, koji je već uvidio opravdanost svoje vjere. Crkva ne želi »sliepu vjeru«, već razumom opravdanu vjeru. Tko vjeruje, taj — prema logičkoj strukturi opravdane vjere — treba, da je uvidio, da postoji osobni vječni Bog, prema kojem je dužan zauzeti poklonstven stav (religija uobće!), i to na onaj način, što ga propovieda Crkva, jer se Bog objavio u Kristu, koji je snagom svog poslanja osnovao Crkvu, da bi ona bila zajednica između Boga i čovjeka, koju hoće sam Bog.

Kad Crkva govori čovjeku k a o v j e r n i k u, onda govori u predpostavci, da je on već prevalio put od prvog razmišljanja do osvjedočenog vjerovanja. Ona sad kaže, da je najprikladniji onaj put, što ga svojim temeljnim načelima naučava sv. Toma. Neka se zato nastoji upoznati mladež u školama s tim putem.

Ali isti čovjek, koji je vjernik, može se u smislu m e t o d i č k e s u m n j e staviti na stanovište, da još ne vjeruje i kao da tek izpituje, da li se razborito m o ž e vjerovati ili da li čak t r e b a vjerovati. On ovdje nuždno mora abstrahirati od činjenice, da je već »vjernik«, a prema tome i od »obveze«, po kojoj Crkva od njega traži, da sliedi nauku sv. Tome. Metodički je za njega sad u pitanju, da li uobće treba vjerovati, a Crkva ga može obvezati tek utoliko, ukoliko je on njen vjernik. Zato na ovom stupnju metodičke sumnje nitko od njega ne traži, da naprosto sliedi nauku sv. Tome, nego mu je prepušteno, da pita kao svaki drugi mislilac u podpunoj slobodi izključivo pomoću načela razuma, što je čovjek, da li postoji Bog, da li treba vjerovati, i t. d.

Stav Crkve je u ovoj stvari uvjetovan sliedećim mislima. — Čovjek u mnogim stvarima ima spontano-naravnu sigurnost, koja refleksijom prelazi u znastveno opravdanu sigurnost. Iako je ideal, da u svim pitanjima tražimo znanstveno opravdanu

sigurnost, ipak nije ni moguće ni dopušteno, da se u svom ćudorednom i vjerskom životu držimo samo onih istina, koje smo strogo znanstveno opravdali. Tako zvane spontano-naravne sigurnosti načelno imaju svoju pravu vriednost, ma da je istina i to, da pojedinci u takvim sigurnostima mogu pogriešiti. No pogriešiti može ljudski duh i onda, kad je u pitanju tako zvana znanstveno opravdana sigurnost. Zato onaj, koji je stvarno »vjernik«, ne smije reći, da će naprosto staviti izvan snage sve ćudoredne i vjerske obveze, dok se ne bude osvjedočio znanstvenim putem, da postoji osobni Bog i da je Crkva čuvarica Božje objave. Kao »vjernika« obvezuju ga crkveni propisi i zakoni: on ne smije živjeti, kao da nije vjernik. Ali on se može u mislima prenositi u položaj onoga, koji nije vjernik odnosno član Crkve. U tom slučaju onda pita, kao da nije vjernik. Na tom stupnju razmišljanja, koje za njega ima čisto uvjetni značaj, još ne dolazi u obzir autoritet Crkve. Tu vriedi samo ono, što se razumom može opravdati, a to je ono, što se može nazvati »slobodom mišljenja«.

U pogledu slobode mišljenja zato nema razlike između stava »modernog« filozofa i stava »skolastičkog« filozofa. Razlika je samo u tom, što se moderni filozof ne samo metodički prenosi u stanje sumnje, nego što on i konkretno živi u iluziji, da ga praktično obvezuje samo ono, što je svojim vlastitim mišljenjem definitivno opravdao kao istinito.

LITERATURA

Od najnovije literature o suvremenoj filozofiji vidi sliedeća djela: Systematische Philosophie. Herausgegeben von Nicolai Hartmann. Stuttgart und Berlin 1942. — G. Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart 1943.

U načelnom pogledu još i danas može dobro poslužiti J. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. Innsbruck 1910.

XI. SPECIALIZACIJA, ENCIKLOPEĐIJSKO ZNANJE I FILOZOFIJSKO MIŠLJENJE

1. Filozofi bez filozofije

Danas u znanosti vriedi samo »specialist«, to jest čovjek, koji se izključivo posvetio određenoj struci kao naročitom dielu znanosti, a koji i unutar te struke obično pozna samo stanoviti dio problema i rješenja, dakako do u tančine. Kad bi izraz »specialist« ili »stručnjak« značio samo toliko, da se traži solidna podkovanost u pogledu onih pitanja, o kojima se razpravlja, stvar bi bila u redu. Međutim, kuda je vodila »specializacija«? Do toga, da na pr. netko svrši tehnički ili poljodjelsko-šumarski fakultet, a da tiekom svog sveučilištnog studija ne sluša nikakva predavanja o pitanjima naziranja na sviet, o kojima on poslije ipak sudi kao čovjek »s akademskom naobrazbom«. Ne samo to! Danas pod imenom »mudroslovni (filozofski) fakultet« postoje sveučilištne ustanove, na kojima se predaje više filologije, poviesti i druge građe s područja pozitivnih znanosti, nego prave filozofije. Tako na pr. mnogi doktori filozofije znaju vrlo malo »čiste« ili »prave« filozofije. Ideal bi bio, da na svim fakultetima postoji naročiti tečaj filozofije, kao što je to slučaj na bogoslovnim fakultetima i učilištima. Samo na taj način mogao bi kasniji »specialist« vidjeti podpunu opravdanost različnih predpostavaka, na koje se on mora pozivati u svojoj struci, kao i podpunu opravdanost različnih metodičkih načela, kojima se on neprestano služi i bez kojih ne bi mogao polučiti nikakav uspjeh. A i samo na taj način bio bi isti »specialist« ujedno osposobljen, da mnoge pojedinačne posljedke svog iztraživanja poveže u skladnu sintezu ili sustavnu cjelinu.

Danas se »specialist« suprotstavlja čovjeku, koji ima tek »enciklopedijsko znanje«. Čovjek s enciklopedijskim znanjem zna sve, ali njegovo je znanje površno, stečeno na brzu ruku, prikladno za duhovite razgovore u družtvu, ali bez prave koristi za solidno razpravljanje među »pozvanima«. Nekoć nije bilo tako. U srednjem vieku značila su enciklopedijska djela tip literature, koji je htio čovjeka upoznati sa stanjem znanosti dotičnog vremena, a poslije se tomu pridružilo još i nastojanje, da se to prikazivanje provodi po filozofijskim načelima. Tako je čovjek s enciklopedijskim znanjem manje-više mogao biti ono, što tražimo, kad kažemo,

da nije dovoljno do u tančine poznavati stanoviti izsječak ili sloj stvarnosti, nego da je potrebno ući u trag zadnjim suvislostima čitave stvarnosti.

U vidu naše problematike nije baš potrebno razlikovati između »specialista« i »stručnjaka«. Ima pisaca, koji naglašuju razliku između »specialista« i »stručnjaka«, što je i donekle opravdano. Ako netko hoće, da se »specialistima« nazivaju oni, koji poznaju u svim detaljima stanovitu struku ili samo neki dio stanovite struke, i to prema stanju znanosti njihovog vremena, dok za »stručnjaka« traže tek sposobnost brzog snalaženja u zadatcima stanovite struke, onda je pojam »stručnjak« širi od pojma »specialist«. No često se izrazi »specialist« i »stručnjak« uzimaju jednostavno u značenju, da je netko pouzdano verziran na stanovitom području znanosti. Specializacija odnosno stručno znanje može se odnositi na različna područja prirodnih i bilo kojih pozitivnih znanosti, koje ili naprosto opisuju svoj predmet (deskriptivne znanosti) ili ga tumače po bližim uzrocima (egzaktne znanosti). Ali je također moguće, da je netko »specialist« odnosno »stručnjak« i na različnim područjima duhovnih znanosti ili filozofijskih disciplina, na pr. u pitanjima teorije spoznaje za razliku od pitanja obće metafizike, psihologije ili etike.

S jedne strane t r a ž i m o takve »specialiste« odnosno »stručnjake«, ali s druge strane ih o b t u ž u j e m o. Tražimo ih, jer nije moguće, da isti čovjek bude jednako dobro verziran na svim područjima znanosti. Obtužujemo ih, jer se uvriežio običaj, da se čovjek znanosti samodopadno hvali jednostranošću svoje struke.

Mi ovdje specialiste i stručnjake jednako suprotstavljamo čovjeku, koji poput filozofa pita za zadnje suvislosti onoga, do čega ga vodi njegova »specializacija« odnosno njegovo »stručno znanje«. Čovjek, koji želi udovoljiti onomu, što zahtieva njegova narav kao o s o b a, ne smije se zaustaviti kod pojedinačnih spoznaja, koje se odnose tek na koji izsječak stvarnosti. On se ne smije zadovoljiti tim, da se materialno osigura te da provodi bilo kakav život, nego on mora voditi život dostojan čovjeka, dostojan o s o b e, kojoj nije dosta znati, d a živi, nego koja mora strastveno pitati, z a š t o živi. Odgovor na ovo najosnovnije i ujedno najvažnije pitanje ne stiče se stavom »specialista« odnosno »stručnjaka«, nego stavom »filozofa«, koji bez predrazsuda prima na znanje sve, što je utvrđeno kao rezultat nepristranog znanstvenog iztraživanja, te pita za zadnje suvislosti svih tih sigurno utvrđenih činjeničnih podataka.

2. *Učenjak i filozof*

»Učenjak« i »filozof« nisu isto. Tko je »učen«, zato još ne mora biti filozof. Ali nije moguće biti filozof, a ne biti »učen«.

Učenjak je netko po tom, što je dobro upućen u pitanja neke »struke«. Psihologijski je razumljivo, da se učenjak može zadovoljiti znanjem, što ga nazivamo »stručnim«, jer pojedina područja znanosti imaju toliko svojih problema, da im se čovjek može posvetiti kroz cieli život. Čitava se pokoljenja bave takvim pitanjima, a preostaje još tako široko polje rada, da se zapravo nalazimo tek na početku naših odkrića i pronalazaka.

Filozof, koji nije »učen«, nije ni pravi filozof. Njegova učenost dakako ne mora biti izključivo »stručne« naravi. Ali on mora poznavati posljedke iztraživanja na važnijim područjima znanosti. Kako bi smio filozof suditi o zadnjim suvislostima bitka, kad ne bi znao za činjenice, u kojima se očituje bitak? Prva krepost filozofa mora biti poštivanje činjenica. Ne kao da bi filozofiranje uobće tek moglo početi onda, kad je sviet i z k u s t v e n o podpuno izpitan i razjašnjen. Traži se samo to, da filozof u opravdavanju zadnjih suvislosti ne postupa čisto apriorno, konstruirajući ustrojstvo bitka po »originalno« zamišljenoj osnovi, nego velikim dielom aposteriorno, to jest poštivajući sve ono, što su znanosti na različnim područjima iztraživanja utvrdile kao sigurne činjenice. Samo na taj način filozofija uistinu znači t u m a č e n j e svieta i bitka, dok bi se inače radilo o duhovitoj izmišljotini.

Neugodno je govoriti o štetnim posljedcima našeg »učenjačtva« i »stručnjačtva«. Ipak moramo ustanoviti, da »učenjaci« ili »stručnjaci« često vrlo suvereno i apodiktički sude o čisto metafizičkim problemima, kao što su na pr. duhovnost i bezsmrtnost duše, sloboda volje, postojanje Boga i t. d. Sjetimo se primjera — ili anekdote — iz vremena materializma, da liečnik-kirurg kod seciranja nikad nije našao duše. Međutim, da je liečnik-kirurg kao »specialist« ili »stručnjak« i naišao na nešto, što se ne bi dalo pravo tumačiti i što bi netko eventualno htio proglasiti dušom, prvi bi se protiv toga bunili sami branitelji bezsmrtne duše. Zašto? Zato, što je ljudska duša po njihovu naučavanju n e-m a t e r i a l n e ili d u h o v n e naravi. Ona prema tome nije ni pristupačna bilo kakvom osjetilnom opažanju. Nema »instrumenta«, kojim bi se dalo konstatirati, »gdje se nalazi« ili »kako izgleda« duša. Svakako nije stvar kirurga, da sudi o tom, da li postoji duhovna duša ili ne.

3. *»Kategorija neobično čudnovatih ljudi«*

Da ne bi izgledalo, da su ove primjetbe neki napadaj na »učenjake«, »stručnjake« i »specialiste« iz n a š e sredine, nego da se vidi, da se tu radi o o b ć o j nezgodnoj stvari, navest ću rieči jednog uvaženog stranog mislioca. Do čega je vodio čisti sviet »specialista« i »iztraživača«, liepo je prikazao španjolski mislilac José Ortega y Gasset u sliedećem tekstu:

»Eksperimentalna nauka počinje u XVI. vieku (Galilei), uspieva da se učvrsti u XVII. vieku (Newton) i počinje da se širi sredinom XVIII. vieka. Razvitak je neke stvari nešto sasvim drugačije od njenog osnivanja, te je podvrgnut drugačijim uvjetima. Tako na pr. osnivanje fizike, obćenito ime za eksperimentalne nauke, sililo je na strogu sintezu. Takvo je bilo djelo Newtona i njegovih savremenika. Ali razvitak fizike prouzrokovao je zadaću, koja je imala sasvim protivno značenje od sinteze. Da bi nauka mogla napredovati, trebalo je da se naučenjaci specializiraju. Naučenjaci, ali ne sama nauka. Nauka nije »specialista«; ona bi time prestala ipso facto biti istinska nauka. Ni sama empirička nauka, u cielosti, nije više istinita, ako ju se odieli od matematike, logike, filozofije. Ali rad u nauci neizbježivo treba specializirati.

Bilo bi od stvarnog interesa i od veće koristi, nego što se na prvi čas čini, napisati poviest fizičkih i biološkoih znanosti, podvlačeći sve veću specializaciju u radu iztraživača. Ta bi nam poviest pokazala, kako se, pokoljenje za pokoljenjem, naučenjak sve više ograničavao, zatvarao u intelektualno područje, koje je bilo svaki put sve uže. Ali možda bi najvažnije, što bi nas naučila ta poviest, bilo baš protivno od spomenute pojave: kako je u svakom pokoljenju naučenjak, pošto je morao suziti svoj krug rada, gubio malo po malo dodir s drugim područjima nauke, sa cjelovitom interpretacijom svemira, koja jedino zaslužuje ime evropske znanosti, kulture, civilizacije.

Specializacija počinje upravo u ono doba, kada se obrazovanog čovjeka naziva imenom ‚enciklopedijskog čovjeka'. Sudbina XIX. vieka počinje pod vodstvom pojedinaca, koji žive enciklopedijski, premda njihova djelatnost ima već obilježje specializacije. Kod sliedećeg se pokoljenja težištna točka pomjerila i specialno područje počinje da nadomještava kod svakog naučenjaka obćenitu naobrazbu. Ali kad je oko 1890. treće pokoljenje preuzelo duhovno vodstvo Evrope, pojavljuje se tip naučenjaka, komu nema ravna u poviesti. To je čovjek, koji od svega što treba znati obrazovana osoba, poznaje samo jednu određenu znanost, a i kod nje poznaje dobro samo mali dio, koji privlači njegovu osobnu pažnju. On je dotle došao, da smatra kao vrlinu to, što se ne zanima sa svim onim, što ostaje izvan uzkog područja, koje on potanje obrađuje, te naziva ‚diletantizmom' svako zanimanje za cjelokupnost znanja.

Činjenica je, da on, zatvoren u svom uzkom vidnom području uspieva da odkriva nove činjenice i da koristi znanosti, koju jedva poznaje, i s njome sveobuhvatnosti duha, koju on sviestno ne priznaje. Kako je bilo i kako je moguće nešto takva? Treba osobito iztaći sliedeću nevjerojatnu, ali neporecivu činjenicu: eksperimentalna je nauka napredovala većim dielom zahvaljujući radu neobično osrednjih ljudi — čak i još više od osrednjih! T. j. moderna nauka, korien i simbol savremene civilizacije, prima u svoje dvore duhovno osrednje ljude i dopušta im, da rade s uspjehom. Tome nalazimo uzrok u onome, što je najveća korist i najteža opasnost nove i cjelokupne civilizacije, koju vodi i predstavlja: u mehaniziranju. Veći dio onoga, što se mora raditi u fizici ili biologiji, mehanički je posao misli, koji može obaviti ma tko. Kod mnogih iztraživanja moguće je razdieliti nauku u male dieliće i zatvoriti se u jedan od njih bez interesa za druge. Čvrstoća i točnost dopušta to prolazno i praktično komadanje znanja. Radi se s jednom od tih metoda kao sa strojem, pa nije čak niti potrebno, da bi se dobili plodni rezultati, imati jasne predodžbe o njihovom smislu i osnovicama. Tako najveći dio naučenjaka, zatvoreni u ćelije svojih laboratorija, kao pčele u brazdi svoga saća ili kao pas na lancu u svojoj kućici, doprinosi obćenitom napredku nauke.

Ta specializacija stvara kategoriju neobično čudnovatih ljudi. Iztraživač, koji je odkrio neku novu prirodnu činjenicu, mora u sebi osjetiti dojam snage i sigurnosti. Ne sasvim bez razloga on će se smatrati kao ‚čovjek, koji poznaje stvar'. I doista ima u njemu komadić nečega, što pridruženo drugim komadićima, koji nisu u njemu, izgrađuje znanje. Takvo je unutarnje stanje specialiste, koji je došao u prvim godinama

ovog stoljeća do najvećeg pretjerivanja. Specialista vrlo dobro ‚poznaje' svoj mali ugao univerzuma, ali on ne zna podpuno ništa o svemu ostalome.

Tu imademo dakle očiti primjerak toga čudnovatog novog tipa čovjeka, kojeg sam pokušao ocrtati sa svih njegovih strana. Rekao sam, da tom ljudskom stvoru nema ništa ravna u cieloj poviesti. Specialista nam pomaže kao vrlo očit primjer za cielu vrstu i pokazuje svoju cielu radikalnu novost. Nekad su se ljudi mogli jednostavno podieliti u mudrace i neznalice, u one, koji su imali manje ili više znanja, i u one, koji su imali manje ili više neznanja. Ali specialista se ne daje svrstati ni u jednu od tih dviju kategorija. On nije mudrac, jer ništa ne zna o onome, što ne ulazi u njegovo specialno područje, ali on nije ni neznalica, jer je ‚naučenjak', koji vrlo dobro poznaje svoj mali dio univerzuma. Reći ćemo dakle, da je on mudrac neznalica, obrazovani ignorant, što je jedna vrlo ozbiljna stvar, jer to znači, da je to gospodin, koji će se ponašati u svim pitanjima, koje ne poznaje, ne kao neznalica, nego sa svom pedanterijom nekoga, koji je znalac na svom specialnom području.

Tako se u stvari ponaša specialista. U politici, u umjetnosti, u družtvenim pitanjima, u drugim naukama, prihvatit će on stav primitivca, pravoga neznalice, ali s takvom energijom i samouvjerenjem, da ne će priznati — a u tom baš leži paradoks — da i ta područja mogu imati svoje specialiste. Upućenog u svoj ograničeni predmet, civilizacija ga je učinila zatvorenim i zadovoljnim unutar svojih vlastitih granica, ali upravo taj unutarnji osjećaj gospodstva i moći goni ga da vodi glavnu rieč i izvan svoga specialnog područja. Odatle sliedi, da se čak i u tom slučaju, koji predstavlja najviši stupanj kvalifikacije, pa je prema tome i najsuprotniji od čovjeka-mase, stručnjak, speciališta, ponaša na skoro svakom životnom području kao čovjek-masa bez kvalifikacije.

To nije samo fraza. Tkogod hoće, može zapaziti, kako glupo danas misle, sude i rade u politici, u umjetnosti, u vjeri i u obćenitim pitanjima života i svieta naučenjaci, a prema njima i medicinari, inženjeri, financieri i t. d. To stanje ‚ne htjeti slušati', ‚ne htjeti podvrći se' višim autoritetima, koje sam već u više navrata označio kao obilježje čovjeka-mase, dostiže svoj vrhunac upravo kod tih djelomično kvalificiranih ljudi. Oni su simbol i većim dielom nosioci suvremene vlade masa, a njihovo barbarstvo je najneposredniji razlog evropske demoralizacije.

S druge strane, oni su dokaz, najjasniji i najočitiji primjer o tome, kako je civilizacija prošlog stoljeća, p r e p u š t e n a s a m a s e b i, proizvela tu nenadanu pojavu primitivizma i barbarstva.

Najneposredniji rezultat te j e d n o s t r a n e specializacije jest, da danas, kad je broj ‚naučenjaka' veći nego ikad prije, ima mnogo manje ‚obrazovanih' ljudi, nego na pr. oko 1750. A što je još gore, pomoću tih konja, koji okreću ‚žrvanj' nauke, napredak znanosti nije osiguran. Jer znanost imade s vremena na vrieme, da bi sredila svoj vlastiti organski rast, potrebu rada na rekonstruiranju svojih osnovnih načela, a taj rad, kako sam već rekao, zahtieva volju za sintezom, koja je uviek sve teža, jer svaki put obuhvaća sve prostranija područja cjelokupnog znanja. Newton je mogao stvoriti svoj sistem fizike, a da nije morao mnogo znati o filozofiji, ali Einstein se morao zasititi Kantom i Machom, da bi mogao doći do svoje oštroumne sinteze. Kant i Mach — oba ta imena su dovoljna, da nam objasne ogromnu količinu filozofske i psihološke misli, koja je utjecala na Einsteina — pomogli su da o s l o b o d e Einsteinov duh od predrazsuda i da mu otvore put k njegovim novim odkrićima. Ali sam Einstein još nije dovoljan. Fizika ulazi u najtežu krizu svoje poviesti, a jedino je može spasiti nova ‚enciklopedija', sistematičnija od prve[1].«

[1] J. O r t e g a y G a s s e t, Pobuna masa. Preveo Z. Gašparović. Zagreb 1941, str. 132—136. Mienjao sam pravopis i nekoliko izraza prema autoriziranom njemačkom prievodu (Der Aufstand der Massen. Autorisierte Übersetzung von Helene W e y l. Stuttgart und Berlin o. J. 19. und 20. Tausend).

4. Spekulativno mišljenje

Na koncu želim još upozoriti na drugu činjenicu, koja se tiče samih filozofa.

Na mnogim filozofskim fakultetima, na kojima se predaje »moderna« filozofija, uvriežio se običaj, da se skoro izključivo predaje poviest filozofije, dok slušač nema prilike, da na odgovarajući način bude uveden u samu sustavnu problematiku kao takvu. On onda u bezbroj variacija čuje, što i kako su drugi mislili o stanovitom problemu, ali pod teretom obilne poviestne građe ne dolazi do toga, da luči ono, što je bitno, od svega ostaloga, što je uvjetovano sustavima pojedinih filozofa. Tako se koči samostalnost u zauzimanju stava prema pojedinim problemima. A baš bi naprotiv trebalo potaknuti slušača na samostalno razmišljanje i osposobiti ga za samostalno kritičko prosuđivanje. Sjetimo li se k tomu, da se iz vrlo razumljivih i opravdanih razloga obično davaju kao zadaće za doktorske disertacije teme poviestnog značaja, onda je jasno, da u čitavom radu nekako prevladava način mišljenja, koji više odgovara tipu pozitivnih, nego tipu spekulativnih znanosti. Razprave iz poviesti filozofije dakako uključuju i potrebu spekulativnog mišljenja, ali ipak tek u drugom redu.

Za izpravan filozofijski studij zahtieva se i način predavanja, koji postavlja probleme spekulativno odnosno kritički-sustavno. Podatci iz poviesti filozofije ne smiju značiti više nego pomoć za to, da se još bolje »izkleše« i »ilustrira« spomenuta problematika.

Filozofijsko je mišljenje drugo nego poznavanje poviesti filozofije. Znati, što su drugi prije nas mislili, je dobro i korisno, ali nije presudno. Izpitivanjem i ocjenjivanjem tuđih misli možemo se metodički vježbati u samostalnom prosuđivanju, ali glavna briga mora biti posvećena spekulativnom svladavanju same načelne problematike.

5. »Mračni srednji viek«

Desi se, da se slušačima »čiste« filozofije predaje skoro izključivo poviest filozofije, pa da se i u toj poviesti filozofije s grčke filozofije odmah prelazi na Descartesa kao otca moderne filozofije. Slušač dobiva dojam, da za filozofa uobće ne postoji srednji viek. Kao da je sasvim opravdan govor o tako zvanom mračnom srednjem vieku. Da li je takav način predavanja opravdan, neka prosude oni, koji su imali prilike upoznati se s duhovnim bogatstvom, što ga sadržavaju djela srednjovjekovnih skolastika. Svi drugi, kojima ta duhovna riznica nije poznata, neka barem listaju po poviestnim prikazima srednjovjekovne filozofije[2]. Uvjeren sam, da će u tim

prikazima sa čuđenjem prepoznati mnoge misli, koje su im bile prikazivane kao originalne tvorbe »modernih« mislilaca.

Da navedem samo jedan primjer. Descartesu se pripisuje kao naročita originalnost činjenica, da je u pitanju opravdanja spoznaje polazio od stanovitih sudova kao neposrednih podataka sviesti. Filozofi prije njega pozivali su se u tom pitanju obično na sudove o izkustvenom svietu kao izvansubjektivnoj stvarnosti. Utoliko je Descartesov stav uistinu značio »preokret«, naročito ako se uzme u obzir činjenica, da čitavo razpravljanje o spoznajnoteoretskim problemima poslije Descartesa stoji u znaku Descartesovog polazišta »cogito, ergo sum«. Međutim, to ipak nije značilo pravu novost. Tko pročita tri knjige sv. Augustina »Contra Academicos«, nalazi, da se ovaj najdublji mislilac patrističke filozofije u borbi protiv skepticizma pozivao na neposredne podatke sviesti, i to oko 1200 godina prije Descartesa! Istina, Augustinov potez u toj stvari nije imao ono poviestno značenje, što ga je imalo Descartesovo »polazište«. Ali činjenica, da je sv. Augustin davno prije Descartesa u načelu zastupao istu misao odnosno isto metodičko načelo, ne može nitko izbrisati iz poviesti. Za tu činjenicu morao bi znati svaki onaj, koji u poviesti filozofije traži istinu.

[2] J. Hessen, Patristische und scholastische Philosophie. Breslau 1922. — M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. 2 svezka. München 1926 i 1936. — B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11]. Berlin 1928. (Fr. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, II.) — M. De Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale[6]. (Dosad dva svezka: do svršetka XIII. stoljeća.) Louvain 1934 i 1936. — E. Gilson und Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn 1937. — A. Dempf, Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Bonn 1938. — F. Šanc, Poviest filozofije. II. dio: Filozofija srednjega vieka Zagreb 1943.